Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Juin 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'expérience mystique pure dans le cadre des « Missions divines » (1)

Chose curieuse, et que l'on n'a peut-être pas assez remarquée, c'est à propos des *Missions divines* que saint Thomas nous livre le plus explicitement sa pensée sur la connaissance expérimentale de Dieu.

Voici les textes, tous empruntés aux deux seuls traités des *Missions divines* (2) que le saint docteur nous ait laissés :

1. Un mode quelconque de connaissance ne suffit pas pour qu'il y ait mission, mais seulement une connaissance résultant d'un don approprié à une personne (divine), et par lequel s'effectue en nous une conjonction avec Dieu en rapport avec le mode de cette personne... l'amour, par exemple, lorsque c'est le Saint-Esprit qui est donné. Il en résulte que cette connaissance est *quasi expérimentale* (3).

2. « Le Fils est envoyé à chacun lorsqu'il est connu (et perçu) (4) par chacun. » Ce mot (de saint Augustin, repris

(1) Ces pages sont les dernières qu'ait écrites le P. Gardeil avant sa mort survenue le 2 octobre dernier. Le manuscrit porte : « Terminé le 2 juillet 1931. » Le Père n'a pu mettre la dernière main à ce travail ; il voulait en refondre les deux dernières parties « à cause des répétitions ». Nous donnons le texte tel qu'il l'a laissé.

(2) In I Sent., d. 14-18. — Summa th., Ia, q. 43.

(3) In I Sent., d. 14, q. 2, a. 2, ad 3.

(4) Les mots *et perçu*, manquent ici dans le texte, mais sont reproduits dans sa finale.

par Pierre Lombard) doit s'entendre non seulement d'une connaissance spéculative, mais d'une connaissance en quelque manière expérimentale, ce que montre bien l'expression : *Atque percipitur*, indiquant qu'à proprement parler il y a expérience du Fils *in dono percepto* (1).

3. Bien que la connaissance soit appropriée au Fils, le don duquel résulte la connaissance expérimentale, qui est nécessaire pour qu'il y ait mission, n'est pas nécessairement approprié au Fils, mais l'est parfois au Saint-Esprit, tel l'amour (2).

4. Par la mission du Saint-Esprit, la grâce jaillit avec abondance dans l'âme, et par l'effet de cette grâce celui à

(1) In I Sent., d. 15, Expositio 2^um^ partis textus.

Je laisse ces mots dans leur langue originale : *in dono percepto*. Un esprit préoccupé de trouver un intermédiaire *dans lequel* et *par lequel* s'exerce la connaissance expérimentale de Dieu pourrait avoir l'idée de relever cette expression (où le fait d'être perçu s'applique directement au don, et non au Fils, comme dans le texte de saint Augustin que commente saint Thomas), pour y lire son système d'un don perçu et dont la perception conduit à la perception du Fils. Exégèse bien fragile, qui ne repose que sur l'assonance du mot *perceptum* dans les deux cas. Car s'il y a quelque chose d'évident dans le texte de saint Augustin, c'est que le Fils lui-même, et non son don, est perçu, c'est-à-dire expérimenté (cf. texte 5), et rien n'indique que cette expérience se fasse par un intermédiaire. — Exégèse surtout contredite par l'emploi tout au long de cette question des Missions divines du mot *donum perceptum* dans le sens de *don reçu* par nous.

A l'appui de ce que j'affirme ici cf. *per donum perceptum* : I Sent., dist. 14, q. 3 — in *collatione hujus doni* : ibid., q. 2, a. 2, ad 4 — *per donum receptum* : ibid., dist. 14, q. 3 — *ipsum donum perceptum est sufficienter ductivum* (par manière d'habitus, ibid.) *ad cognitionem divinae personae* : I Sent., d. 15, q. 4, a. 1, ad 1 — *in dono percepto* : ibid., d. 15, expos. 2^um^ partis textus — *donum perceptum* : ibid., fin — *perceptio gratiae* : ibid., q. 5, a. 2.

Manifestement *donum perceptum* = *donum susceptum, donum collatum, donum receptum*. Et le sens est que, grâce à la réception du don en question, Dieu est connu et perçu comme par un habitus approprié. Traduire autrement serait de l'imagination.

(2) In I Sent., d. 15, q. 2, ad 5.

qui cette mission est faite reçoit la connaissance expérimentale de cette divine personne (1).

5. Le Fils est envoyé lorsqu'il est l'objet de notre perception. Or perception signifie une certaine connaissance expérimentale, celle que l'on nomme à proprement parler sagesse, comme qui dirait une science savoureuse (2).

Que l'on cherche bien à travers toutes les œuvres de saint Thomas, l'on ne trouvera pas un seul texte, je dis bien un seul, où la connaissance expérimentale ayant Dieu pour objet soit aussi explicitement décrite et formellement définie (3). Or ici, nous sommes en possession

(1) In I Sent., d. 16, q. 1, a. 2 sol.

(2) Summa th., I^a, q. 43, a. 5, ad 2.

(3) Par exemple in III Sent., d. 34, q. 1, a. 2. Summa th., I^a II^ae, q. 112, a. 5; II^a II^ae, q. 97, a. 2, ad 2.

Ces textes nomment très brièvement la connaissance expérimentale de Dieu sans allusion aux missions, sans d'ailleurs les exclure. Sans doute, je ne prétends pas restreindre la connaissance expérimentale de Dieu et de la Trinité au cas des missions divines. Celles-ci supposent, comme nous le verrons, du nouveau, *innovationem quamdam*, dans l'état de grâce. Elles ne sont pas permanentes, et si le changement, ou mieux le perfectionnement, qu'elles ont apporté à l'âme persiste, cette continuation n'a rien d'une mission, comme saint Thomas le déclare à propos de l'unique mission faite au Christ au début de sa vie terrestre. Les missions divines n'en restent pas moins, en bon thomisme, vu l'importance des textes rapportés plus haut, comme le lien naturel d'élection pour la connaissance expérimentale de Dieu. Si, en effet, la mission n'est pas nécessaire à la connaissance expérimentale de Dieu, celle-ci est nécessaire et suffit à la mission. Quoi qu'il en soit, dans le cadre des missions divines nous voyons s'affirmer avec clarté un beau cas de connaissance expérimentale des divines personnes. Nous vérifions en pleine lumière l'organisme, les conditions, le fonctionnement d'une expérience mystique majeure. Rien ne s'oppose à ce que nous transposions ces éléments en toute expérience mystique. C'est ce que nous tenterons à son heure, et cela nous permettra de constater, avec l'autorité que confère une construction tout entière réalisée par saint Thomas, de haut donc, que les difficultés de notre exposé de structure d'après Jean de Saint-Thomas ne tiennent pas devant la lumière que les missions divines projettent sur la véritable nature de l'Expérience mystique.

de tout un lot de textes s'appuyant et s'éclairant les uns les autres. Et tous ces textes sont réunis dans la question consacrée aux missions divines. A première vue cela doit signifier quelque chose.

A mon sens, cela signifie que la connaissance expérimentale de Dieu fait corps avec l'ensemble dont ces textes sont extraits. Cette appartenance est d'ailleurs formellement exprimée en deux des passages cités, où il est dit que : « seule une connaissance quasi expérimentale suffit pour qu'il y ait mission », que « la connaissance expérimentale est nécessaire pour la mission ».

Et cela est parfaitement normal. L'expérience en effet est une opération actuelle. Elle ne saurait donc avoir comme principe *propre* et *immédiat* qu'une *puissance* ou *habitus opératif*.

Or la grâce sanctifiante est d'ordre ontologique : elle divinise directement la substance même de l'âme, et, par suite, n'engage que radicalement l'acte effectif de conjonction avec la réalité divine. Pour que l'âme puisse être en rapport actuel effectif avec Dieu, il faut donc que de la grâce sanctifiante aient dimané des principes opératifs. De ces principes opératifs, saint Thomas en nomme ici deux : *amour* et *sagesse*, c'est dire la vertu de charité et le don de sagesse.

Or, toujours selon saint Thomas, ces habitus opératifs manifestent explicitement un rapport formel de *similitude* avec ce qui appartient *en propre* à la personne du Verbe et à la personne du Saint-Esprit. Tandis que la grâce sanctifiante se présente comme une participation de la *nature* divine, et donc de ce qui est commun aux trois divines personnes, la charité et le don de sagesse constituent des « dons appropriés » respectivement aux personnes du Saint-Esprit et du Verbe, « des empreintes », *sigillationes*, de ces divines personnes. Elles contiennent leur « vertu », à telle enseigne que ces divines personnes elles-mêmes, grâce à cette *vertu*, dirigent intérieurement le retour vers Dieu et la conjonction avec lui

par la sagesse et l'amour, que ces habitus opératifs sont destinés à produire : « *personae divinae novo modo quasi ductrices in finem (Deum) vel conjungentes* ». Cette conduite à Dieu et cette conjonction avec lui constituent le suprême aboutissant de la mission des divines personnes.

Concluons qu'il est parfaitement normal, en raison de cette pénétration par la vertu propre des missions divines dans les habitus opératifs de l'expérience de Dieu, sagesse et amour, que l'étude de cette expérience se rencontre dans le traité des missions divines. C'est plus que normal, c'est imposé.

Cette coïncidence nous décide à ne pas faire état, dans cette nouvelle étude, de la forme de notre précédent exposé de l'expérience mystique, inspiré de Jean de Saint-Thomas, et qui garde cependant — on le verra — sa valeur. Nous allons considérer cette expérience uniquement dans le cadre des missions divines où saint Thomas l'a placée, sous la pression des divines influences qui la commandent et des nécessités organiques d'ordre divin, qui, en la coïnçant pour ainsi dire, déterminent son caractère et sa portée véritables.

Pour répondre à son but, cette nouvelle étude devra donc être précédée par une large exposition des missions divines, qui jouera dans la détermination finale de l'expérience mystique un rôle analogue à celui de l'exposé de l'*Intentionnel*, au début de notre précédent travail sur la *Contemplation mystique*.

Mais comme, selon saint Thomas, les missions divines ne sauraient être pleinement comprises qu'à la lumière des processions divines temporelles (1), dont elles sont comme un prolongement concernant spécialement le

(1) Saint Thomas dans son commentaire du livre I des Sentences prélude à la question des missions divines (dist. 15) par la question des processions temporelles (dist. 14).

retour de l'âme à Dieu, nous diviserons ce travail en quatre parties :

1. Les processions temporelles des divines personnes (préliminaires);
2. Les missions divines;
3. L'acte de connaissance expérimentale de Dieu;
4. Solution de quelques difficultés.

I

Les processions temporelles des divines personnes

La création de toutes choses et leur retour à Dieu, leur fin ultime, est l'œuvre du Dieu un, ou, si l'on veut, des trois personnes de la Trinité agissant *ad extra* comme un principe unique. Cependant l'Écriture, les Conciles, les Pères, les théologiens, rapportent constamment ces œuvres à des personnes distinctes. Dans le symbole, le Fils est celui *per quem omnia facta sunt*; le Saint-Esprit, *dominum et vivificantem*. Ce que l'on nomme l'*appropriation* autorise cette attribution des *essentialia divina*, attributs et opérations, aux *personalia*. Les notes personnelles sont conçues en raison de certaines similitudes ou affinités comme enveloppant certains attributs essentiels et certaines opérations du Dieu un. Cela enrichit singulièrement notre vocabulaire.

En vertu de la loi d'appropriation, les processions du Fils et du Saint-Esprit seront donc regardées comme la cause et la raison explicative déterminante de la création et du gouvernement divin. « De même que l'engendrement du Fils est la raison de la production de la créature, si bien que le Père est dit avoir tout produit en son Fils, de même l'amour du Père tendant vers son Fils est la raison de tout effet de son amour élargi aux créatu-

res (1). » Il en résulte que la procession du Fils et du Saint-Esprit, éternelles en soi, tant du côté du Père duquel elles procèdent que du côté de leur terme intra-trinitaire, Verbe et Esprit-Saint, se voient attribuer *ad extra* un terme temporel, c'est-à-dire qui a commencé d'exister dans le temps. On parlera donc en ce sens de processions temporelles de ces divines personnes. Cette extension des processions trinitaires n'implique aucun changement ou variation dans la divine personne : il n'y a de nouveau que l'effet produit (par le Dieu un) ; mais une relation nouvelle à Dieu résulte de cette production, nous autorisant à dire qu'un nouveau rapport s'est établi entre Dieu et sa créature. Au fond, c'est ce qui se passe toutes les fois que le Dieu un produit *ad extra* : on le dit de ce fait Créateur, Seigneur, etc. Seulement ce qu'il y a de particulier dans le cas des processions temporelles des divines personnes, c'est que, ici, cette relation est conçue comme rejoignant non pas le Dieu un, mais les divines personnes dans leurs propriétés distinctes ; leur procession temporelle apparaît ainsi comme le prolongement de leurs processions éternelles.

Entendons saint Thomas lui-même faire la théorie de cette attribution des effets créés aux processions temporelles :

« Il est nécessaire, dit-il, que la procession des divines personnes, laquelle est parfaite, soit la raison et la cause de la procession des créatures. De même donc que nous ramenons la procession des créatures, imitant imparfaitement la perfection de la nature divine, à cette image parfaite qui contient pleinement la perfection de la nature divine, à savoir le Fils, comme au principe exemplaire et à la raison divine de leur procession naturelle (par voie d'imitation) ; de même il faut que cette même procession des créatures, en tant qu'elle provient de la libéralité de

(1) In I Sent., d. 14, q. 1, a. 1. — Cf. De Pot., q. 10, a. 1. — IV Cont. Gent., cap. 11.

la volonté divine, se ramène au principe et à la raison de toute donation libérale : ce principe en Dieu est l'amour, en raison duquel est conféré tout ce qui est donné par volonté. Cela démontrerait au besoin l'existence dans la divinité d'une personne procédant par voie d'amour, le Saint-Esprit (1). »

L'idée est claire : si en tant que nature, *similitude* imparfaite de la nature parfaite de Dieu, la création se doit ramener à l'image parfaite de cette nature qui est le Fils, cette même création en tant que *don* nullement nécessaire, mais procédant de la libéralité divine, se doit ramener au Saint-Esprit. Il n'en faut pas davantage pour que s'établisse une relation par appropriation. La production des choses trouve à ce point de vue sa raison d'être dans l'une ou l'autre des processions divines : dans celle du Fils en tant que les natures créées sont la similitude imparfaite de la nature divine passée tout entière dans le Fils du fait de sa génération par le Père; dans celle du Saint-Esprit en tant que *don* libéral de l'amour divin.

De ces deux processions temporelles, laquelle a la priorité? La chose peut se discuter, car, naturellement, la procession éternelle du Fils passe avant celle du Saint-Esprit procédant du Père et du Fils. Or la procession temporelle n'est pas en soi distincte de la procession éternelle : elle en est plutôt le prolongement (cf. In I Sent., d. 14, q. 1, a. 2). Mais, d'autre part, saint Thomas semble insinuer le contraire dans le passage que l'on va lire :

« Bien que dans les personnes divines la procession signifie, à proprement parler, sortie d'un principe, ce qui n'entraîne pas nécessairement tendance vers un autre terme, cependant la procession du Saint-Esprit doit au mode spécial de *sa procession*, qui est de procéder comme amour, de tendre vers un aimé comme vers son objet. Et parce que les processions éternelles sont (par appropria-

(1) In I Sent., d. 10, q. 1, a. 1.

tion toujours) la cause et la raison de toute la production de la créature (cf. In I Sent., d. 10, q. 1, a. 1), de même que la génération du Fils est la raison de toute la création, en tant que le Père est dit avoir tout fait en son Fils, il est nécessaire que l'amour du Père, tendant vers son Fils comme vers son objet, soit la raison pour laquelle Dieu élargit tout effet de son amour aux créatures. D'où, le même Esprit-Saint, qui est l'amour par lequel le Père aime son Fils, est aussi l'amour par lequel il aime la créature en lui donnant sa perfection. La procession de cet amour peut être ainsi considérée de deux façons, selon qu'elle tend vers son objet éternel, et c'est l'éternelle procession, ou selon qu'elle procède comme amour vers un objet créé, quand par cet amour quelque chose est conféré par Dieu à la créature, et c'est ce que l'on appelle la procession temporelle. Cette dénomination vient de la nouveauté de l'effet produit. De celui-ci jaillit en effet une nouvelle relation de la créature à Dieu, motivant une nouvelle manière de signifier ses relations (*habitudinem*) à la créature, comme on le fait couramment lorsqu'on nomme Dieu à partir de ce qui existe dans le temps (v. g. Seigneur) (1). » (Cf. In I Sent., d. 18, q. 1, a. 2 et 3.)

Sans doute dans ce passage, la procession temporelle du Fils comme raison de la création est maintenue, mais cependant la procession temporelle du Saint-Esprit apparaît seule comme tendant de soi à un objet créé et donc comme la raison de tous les dons faits à la créature, y compris, sans nul doute, de ces dons en lesquels reluit la similitude du Fils, pour autant que eux aussi sont des dons de l'amour de Dieu (2). La procession temporelle du Saint-Esprit aurait-elle donc la priorité?

Tout dépend du point de vue où l'on se place. Or saint Thomas se place ici, non au point de vue de l'ordre naturel des processions, en tant que représentées dans leurs

(1) In I Sent., d. 14, q. 1, a. 1.
(2) In I Sent., d. 18, q. 1, a. 3, ad 3.

effets, mais au point de vue génétique, de l'origine, de la donation active, par amour, des dons faits à la créature. A ce point de vue *ex parte dantis*, l'amour de Dieu est cause première et absolument universelle de tous les dons. Et donc, toujours à ce point de vue, le Saint-Esprit qui est amour et, par suite, sa procession temporelle, en tant qu'elle aboutit à l'élargissement à la créature de tous ses dons, tient incontestablement le premier rang. Par la force des choses, et parce que les choses d'abord doivent être données par l'amour de Dieu, avant que les similitudes spéciales qui les constituent, *ex parte effectus*, ne se révèlent, la donation du Saint-Esprit, qui est essentiellement le Don (1), précède l'apparition de la relation au Fils. La toute première origine de la créature, comme don de Dieu, est dans l'amour libéral de Dieu qui aurait pu ne pas les créer : et, par suite, la première tendance qui se manifeste dans les deux processions divines vers un objet créé est le fait de la procession du Saint-Esprit. C'est à ce point de vue de la donation que, *ex parte dantis*, cette primauté se justifie (2).

Une fois le don fait, et les créatures existantes et gratifiées des dons de l'amour, l'ordre naturel des processions divines temporelles pourra reprendre ses droits. Mais, avant de pouvoir envisager ce côté des choses, il nous faut préciser avec saint Thomas ce qui, dans cet ordre même des réalisations effectuées (donc non plus *ex parte dantis*, mais *ex parte effectus*), relève du Fils et du Saint-Esprit. Entendons là-dessus saint Thomas :

« Le propre du Saint-Esprit qui est l'amour peut avoir un double rapport à la créature : d'abord, comme à un objet, ensuite comme un principe exemplaire vis-à-vis de ce qui l'imite (sa similitude, ici la similitude de l'amour divin qui est le Saint-Esprit). Le propre du Fils, au con-

(1) S. Th., I[a] P., q. 38, a. 2.
(2) Cf. In I Sent., d. 15, q. 4, a. 2, ad 2.

traire, ne saurait avoir qu'une seule de ces relations, celle qui regarde son principe (exemplaire). Et cela suffit pour la procession temporelle du *Fils*, tandis que la procession temporelle du Saint-Esprit peut être envisagée de plusieurs manières, *secundum plura* (1). »

Expliquons ce : *secundum plura*. Nous venons de voir la première de ces deux manières, celle en laquelle le Saint-Esprit, Amour du Père et du Fils, Don par excellence, tend par sa nature de Don et d'Amour vers un objet (2), en sorte que sa procession peut s'étendre naturellement, s'il s'y prête, vers la créature, comme vers un être aimé, par la donation, *tanquam in amatum*. Mais il est une autre manière qui, une fois la créature constituée, *ex parte effectus*, rapporte celle-ci au Saint-Esprit. Relation de similitude à son exemplaire propre, analogue à la relation de similitude qui joint la création au Verbe et qui à elle seule, comme dit saint Thomas, suffit pour la procession temporelle du Fils (3).

En quoi consiste cette ressemblance de la créature au Saint-Esprit comme à son exemplaire? La ressemblance de la créature au Verbe éclate aux yeux, elle se trouve partout : *opus naturae, opus intelligentiae*. Toute la création est marquée au coin de la sagesse éternelle. Mais où donc est, dans la créature, la similitude de l'amour divin? Partout également, pensons-nous, car si la similitude de la sagesse divine est comme incrustée en toute créature, en tant que celle-ci est une nature définie, une forme, toute créature aussi, en tant que principe d'un mouvement l'entraînant vers ce qu'elle aime, manifeste une ressemblance avec l'amour divin. Le pseudo-Denys la voyait à bon droit, cette similitude, jusque dans le mouvement d'attraction des êtres inanimés, et l'univers lui

(1) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 1, ad 2.
(2) In I Sent., d. 14, q. 1, a. 1, c.
(3) Cf. ib., d. 15, q. 5, a. 1, q[a] 1, ad 3.

apparaissait comme un *concentus* d'amours hiérarchisés, en tendance de retour vers la Source divine dont ils émanent.

C'est surtout dans les dons suprêmes de l'amour divin, par lesquels la créature raisonnable, en qui converge tout l'univers, est ramenée et unie à Dieu, fin dernière, que ces similitudes du Verbe et du Saint-Esprit prennent tout leur relief et jouent un rôle décisif. Entendons saint Thomas le proclamer magnifiquement :

« En émanant de leur principe premier, les créatures accomplissent une sorte de circuit ou de mouvement giratoire, toutes choses revenant comme à leur fin vers la cause qui les a produites. Ce retour vers leur fin doit donc être attribué à la même cause que leur départ. Si donc nous avons pu dire que la procession des divines personnes est la raison de la production des créatures par leur premier principe, il doit en être de même pour leur retour. C'est la pensée de saint Augustin : Si, dit-il, nous sommes créés par le Fils et l'Esprit-Saint, c'est par eux également que nous sommes unis à notre fin (S. Augustin, *De vera relig.*, c. 55. Cf. dist. 3, textum). Il y a, en conséquence, deux manières de considérer la procession temporelle : 1° comme la raison de la production des choses, et c'est ainsi qu'on la considère lorsque l'on parle des dons de la nature ; 2° comme la raison de leur retour vers la fin, ce qui n'a lieu d'une manière parfaite que par les dons qui de très près unissent la créature raisonnable à sa fin ultime, à savoir la grâce et la gloire. De même en effet que, dans la genèse des choses, ce qui est engendré ne rejoint son générateur (au point de vue de la ressemblance spécifique) qu'à l'ultime instant de sa génération, de même, en ce qui concerne les participations de la Bonté divine, il n'y a pas de jonction *immédiate* à Dieu par les premiers effets qui ne font que nous faire subsister dans notre nature, mais seulement par les derniers et suprêmes effets, grâce auxquels nous devenons adhérents à notre fin. Envisagée sous ce rap-

port, la procession des divines personnes exige donc les dons de la grâce sanctifiante (1).

Cette fois nous tenons notre synthèse des processions temporelles des divines personnes.

Il faut distinguer dans la création le don de Dieu en tant qu'il est *don* et relation avec Dieu comme à un donateur, *ex parte dantis*, et le don de Dieu en tant que similitude de la perfection divine, *ex parte effectus*.

Ex parte dantis. Ici, comme nous l'avons vu, la procession du Saint-Esprit est première et souveraine. Le don comme tel procède formellement de l'amour, et le don de Dieu (par appropriation) doit se ramener au Saint-Esprit qui est amour et déjà, en principe, don de soi-même (*Donum seu donabile*); sa procession, de par son concept même, est inclinée vers un objet « *in objectum, in amatum* ». Elle est la raison unique de toute *donation* créée.

Ex parte effectus. Mais le don créé, qui, donc, est le terme *ex parte dantis* de la procession désormais temporelle du Saint-Esprit, se diversifie *ex parte effectus* selon qu'en lui apparaît la similitude de la Sagesse ou celle de l'Amour. Comme similitude de la Sagesse, il a relation immédiate au Verbe de Dieu et constitue le terme de sa procession temporelle. Comme similitude de l'Amour divin, il a de nouveau relation au Saint-Esprit, non plus en tant que don (ce qui est acquis), mais en tant que tel don, en tant qu'amour constituant, à un titre nouveau, le terme de la procession de cette divine personne. D'où le mot de saint Thomas, cité plus haut : *secundum plura*.

Il n'y a donc qu'un *don* au sens plénier de ce mot, puisque seul l'Esprit divin est amour et que seul l'amour est, *ex parte dantis*, la raison de toute donation volontaire et libérale.

Mais il y a, *ex parte effectus*, deux espèces de ce don unique, selon les deux sortes de similitudes du caractère

(1) I Sent., dist. 14, q. 2, a. 2.

propre des personnes divines qui se rencontrent en lui, imitation de la Sagesse du Verbe et imitation de l'amour du Saint-Esprit.

A ce premier point de vue, le don termine la procession temporelle du Fils; au second, il termine, non plus comme objet aimé, mais comme similitude de l'amour divin, la procession temporelle du Saint-Esprit.

Nous possédons maintenant tous les éléments nécessaires pour résoudre la difficulté suscitée par la lettre de saint Thomas (1) et laissée en suspens plus haut (2) : si la procession temporelle du Saint-Esprit a la priorité sur la procession temporelle du Verbe?

Au point de vue du *Don*, *ex parte dantis*, il n'y a pas de doute : tout don créé comme don est uniquement terme de la procession temporelle du Saint-Esprit qui seule est par voie d'amour.

Mais au point de vue des similitudes qui diversifient l'effet produit, *ex parte effectus*, l'ordre naturel des processions divines reprend l'avantage. Il est clair en effet que l'amour, en son sens le plus général, suit la forme ou idée divine incrustée en toute créature et la définissant, et partant que la procession temporelle du Verbe est conçue comme antérieure à celle du Saint-Esprit, l'ordre des effets conditionnant la raison propre des effets.

Ce partage du don de l'amour de Dieu est encore plus accusé dans ces « dons suprêmes » qui achèvent et couronnent, en la créature raisonnable, le retour à Dieu de toute la création et que nous avons entendu saint Thomas nommer la grâce et la gloire.

Le texte suivant, qui le montre, est tiré de la réponse *ad* 2^{um} du dernier article cité et peut donc être considéré comme son complément :

« Dans la procession du Saint-Esprit, en tant qu'elle

(1) In I Sent., d. 14, q. 1, a. 1, citée p. 136-137.
(2) page 138.

contient en soi la donation du Saint-Esprit (1), il ne suffit pas qu'il y ait une relation quelconque de la créature à Dieu, mais il faut que celle-ci ait relation à un Dieu possédé : car ce qui est donné à quelqu'un est possédé par lui. Or la personne divine ne peut être possédée par nous que de deux manières : premièrement pour que nous jouissions d'elle pleinement (*ad fructum perfectum*), et c'est ainsi que nous la possédons par le don de la gloire; deuxièmement pour que nous jouissions d'elle imparfaitement (*ad fructum imperfectum*), et c'est ainsi que nous la possédons par le don de la grâce sanctifiante, ou mieux (*vel potius*) par ce qui nous joint avec l'objet de notre jouissance, *fruibili*, c'est à savoir : les personnes divines, du fait que ces divines personnes, par une sorte d'impression d'elles-mêmes (*quadam sui sigillatione*), laissent en nos âmes certains dons, par lesquels (2) formellement nous jouissons, l'amour et la sagesse. »

(1) C'est notre *ex parte dantis*, mais restreint aux dons qui joignent immédiatement à Dieu, c'est-à-dire les dons surnaturels suprêmes.

(2) Il ne faut pas traduire : *quibus formaliter fruimur*, par ces mots : « desquels nous jouissons formellement ». Cela ne rimerait à rien, car il ne s'agit pas en ce passage de déclarer que nous jouissons des dons de Dieu, amour et sagesse, mais de dire par quels dons de Dieu nous sommes unis à Dieu qui est le *fruibile* en perspective. Traduit comme nous le faisons, le mot *quibus, par lesquels,* tient compte du mot *potius*, lequel accorde une préférence sur la grâce sanctifiante, en matière d'union à Dieu par la jouissance, aux dons spéciaux, amour et sagesse, qu'impriment en nous les divines personnes. Par la grâce en effet, habitus entitatif, on entre en possession des divines personnes, mais on ne jouit pas à proprement parler et donc on n'est pas joint (conjunctus) par la jouissance au *fruibile* divin. Par l'amour et la sagesse, au contraire, qui sont des habitus opératifs, on *peut* formellement jouir. Ces dons sont donc en général *quibus formaliter fruimur*, c'est-à-dire tels que grâce à eux nous produisons l'acte second (la jouissance) qui nous mettra en union immédiate avec le *fruibile* divin. La grâce est le principe fondamental, radical de cet acte : il n'est pas son principe prochain et « élicitif ». *Potius*, donc, c'est-à-dire de préférence à la grâce sanctifiante, l'amour et la sagesse, ces empreintes des divines personnes dans la distinction de leurs propriétés, nous font jouir de Dieu, posséder Dieu.

Nous n'avons pas à nous occuper de la conjonction parfaite de l'âme avec Dieu par la jouissance parfaite, fruit de la lumière de gloire. Si nous nous en tenons à ce qui peut être actuellement notre lot, nous voyons affirmés dans notre texte deux ordres des dons divins par lesquels s'opère notre conjonction avec Dieu. C'est d'abord la grâce sanctifiante, ce sont ensuite l'amour et la sagesse. Il n'est pas difficile de les identifier. La grâce sanctifiante, c'est le don en tant que don (*gratia gratis*) qui termine, *ex parte dantis*, la procession temporelle du Saint-Esprit. L'amour et la sagesse, empreintes des divines personnes, ce sont les similitudes formelles des divines personnes, en qui s'épanouit ce don foncier, et qui nous mettent en conjonction immédiate avec ces divines personnes en nous donnant de jouir formellement d'elles, c'est-à-dire de les posséder actuellement, de les *avoir*. Le dessin structural du don du Saint-Esprit en général, se partageant, *ex parte effectus*, en deux similitudes, l'une du Verbe, l'autre de l'Esprit-Saint, sagesse et amour, se retrouve, transposé, dans le don spécial de la grâce par lequel se consomme en la créature raisonnable le retour de la créature à Dieu. Et les processions temporelles du Verbe et du Saint-Esprit se trouvent ainsi munies du terme temporel qui les distingue.

Dans quel ordre interviennent-elles? Il n'est pas difficile de le dire. La connaissance précède la volonté, la sagesse précède l'amour, et la procession temporelle du Verbe précède naturellement la procession temporelle du Saint-Esprit. *Ex parte effectus* donc, l'ordre naturel des processions éternelles reprend ses droits dans leurs processions temporelles, ce n'est qu'au point de vue de la genèse primordiale du *don* comme tel, *ex parte dantis*, que la procession temporelle du Saint-Esprit, étant procession d'un amour, avait, comme donation, la priorité.

Le moment est venu, ce me semble, de passer des processions temporelles des divines personnes à leurs missions. Saint Thomas fait lui-même le passage par un

procédé de transition qui lui est familier. Avant de quitter la question de la procession éternelle pour la question des missions, il infléchit la notion de la première vers la seconde. Comme par hasard, dans l'objection troisième, dont nous venons de commenter l'*ad* 2^um^, pour la première fois dans la question de la procession temporelle, il prononce le mot de *mission* et aussitôt il rebondit.

Profitant de ce que l'objection a porté la dispute sur le terrain des missions divines, il déclare que, pour qu'il y ait mission, il ne suffit pas que la divine personne soit rejointe d'une manière quelconque, mais par une connaissance issue d'un don approprié à cette personne, de telle sorte que la conjonction avec Dieu, qui résultera de cette connaissance, soit connaturelle au mode d'être propre de cette divine personne... ce don sera « l'amour, par exemple si c'est le Saint-Esprit qui est donné » (et sans doute la Sagesse, si c'est le Verbe).

Il est clair que ce don de l'Amour, qui est ici signalé comme le principe propre de notre conjonction avec la personne du Saint-Esprit, est ce même don d'amour qui, dans l'*ad* 2^um^ qui précède, nous était déjà signalé, de préférence à la grâce, *potius*, comme l'un des dons par lesquels nous pouvions *formellement* jouir de la divine personne au terme de retour de la procession temporelle; que les *sigillationes divinae personae* de l'*ad* 2^um^ sont identiques au *donum appropriatum personae* de l'*ad* 3^um^.

Ce qu'il y a de nouveau dans l'*ad* 3^um^, c'est que la conjonction à Dieu par la jouissance issue de ce don approprié, ou empreinte de la divine personne, y est attribuée textuellement à la mission divine, alors que dans l'*ad* 2^um^ elle formait le terme de préférence, suprême et dernier, non de la mission divine, mais de la procession divine temporelle. Il en résulte que la mission divine opère exactement ce qu'opère pour le retour de la créature vers Dieu la procession divine temporelle rendue à son terme suprême, à savoir la conjonction immédiate de l'âme avec la divine personne.

Nous pouvons conclure. Le retour et l'union à Dieu de la créature raisonnable, et, en elle et par elle, de toute la création, en tant qu'il s'origine au don de Dieu, c'est-à-dire à la grâce sanctifiante, suffit assurément pour caractériser la procession temporelle du Saint-Esprit, *ex parte dantis*, comme donation du don; mais la grâce sanctifiante, habitus ontologique et statique, ne suffit pas pour consommer l'œuvre unitive de sa procession temporelle. Il y faut l'amour et la sagesse, les habitus par lesquels formellement nous jouissons des choses, dons opératifs, en même temps qu'empreintes (*sigillationes*), de chacune des divines personnes procédantes, et armés intérieurement de leur vertu propre. Or ces dons appropriés chacun à l'une des divines personnes, leurs similitudes propres, sont à la fois le terme des processions temporelles (*ad* 2^{um}) et des missions (*ad* 3^{um}) des divines personnes.

Pourrait-on dire de manière plus explicite que les processions temporelles des divines personnes, en tant que la sagesse et l'amour les terminent pour parfaire notre conjonction avec Dieu, coïncident avec les missions divines?

Mais ceci n'est encore affirmé par saint Thomas que par manière de transition. Nous allons en trouver la confirmation en exposant *ex professo* les missions divines, toujours d'après saint Thomas.

fr. Ambroise Gardeil, O. P.

Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus

L'*Extractio*

Thomas Gallus, chanoine de Saint-Victor de Paris, vint à Verceil en 1219, sur les instances du cardinal Bicchieri, pour présider au nouveau monastère de Saint-André, qui devait acquérir bientôt une grande célébrité. Thomas Gallus mourut en 1246. Nous retracerons ailleurs les grandes lignes de la biographie de ce victorin : c'est sur ses œuvres dionysiennes que nous voudrions ici attirer l'attention.

L'œuvre de Thomas Gallus, connue sous le nom d'*Extractio*, a été imprimée en 1536, 1556, à Cologne; réimprimée par les Chartreux de Montreuil aux tomes XV et XVI de leur édition monumentale des œuvres de Denys le Chartreux.

Cette *Extractio* porte sur la *Hiérarchie Céleste*, la *Hiérarchie Ecclésiastique*, les *Noms Divins*, la *Théologie Mystique* et l'épître à Tite, dont nous donnons ici l'*incipit* et l'*explicit* :

Hiérarchie Céleste :

Inc. : Omne bonum datum naturalium et omne donum naturam perficiens (*op. cit.*, t. XV, p. 30).

Expl. : nostram superat scientiam per silentium venerare-mur (*op. cit.*, t. XV, p. 275).

Hiérarchie Ecclésiastique :

Inc. : O Thimothee, qui pluribus justis Christi ministris (*op. cit.*, t. XV, p. 369).

Expl. : ego in te repositas divini ignis accendam scintillas (*op. cit.*, t. XV, p. 395).

Noms Divins :

Inc. : Post librum de divinis characteribus (*op. cit.*, t. XVI, p. 39).

Expl. : Secundum nos de intelligibilibus Dei nominationibus. Ad symbolicam autem theologiam, duce Deo, transibimus (*op. cit.*, t. XVI, p. 349).

Théologie Mystique :

Inc. : Trinitas supersubstantialis, superdea et superbona (*op. cit.*, t. XVI, p. 454).

Expl. : Excessus ipsius ab omnibus absoluti et super omnia eminentis (*op. cit.*, t. XVI, p. 469).

Épître a Tite :

Inc. : O Tite, tot a me didicit (*op. cit.*, t. XVI, p. 578).

Expl. : Symbolicas theologias juxta consonantiam Scripturarum (*op. cit.*, t. XVI, p. 583).

Thomas Gallus a fait précéder son *Extractio* d'une préface que nous croyons utile de reproduire ici :

« Quum in libris magni Dionysii Areopagitae geminam experirer difficultatem, unam stili, alteram sententiae : ne tam pretiosos thesauros sapientiae duplex spelunca sepeliret, studui quadam compendiosa extractione sensum quem in ipsis libris (quibus vigiliis! quo labore!) per annos viginti conceperam, stilo communi exprimere, prout sententia videbatur permittere, aliqua interserens dilucidationis gratia, non valde prolixa.

Porro ad exhauriendam sententiae profunditatem, postillas pro parte tractavi (vita comite diligentius completu-

rus, ipso adspirante qui revelat profunda de tenebris) utcumque novae translationi principaliter innitens. Utrum autem haec opuscula supervacua sint, an utilia, discernere poterit qui eadem cum textu librorum istorum et explanationibus eorumdem, sive Anastasii ad regem Carolum, sive aliis, diligenter contulerit ; quamvis arbitrer hujus doctrinae, et maxime Mysticae theologiae medullas, mortalium neminem audiendo, legendo, studendo, percipere, nisi intus doceatur ab unctione. Nemo autem rideat donec perlegerit : quia ex omnium istorum librorum collatione sciet singulorum intelligentiam. In quibus omnibus per totum fulgent sapientiae radii, de utroque Testamento per apostolum (nisi fallor) evulsi, sicut apparet per totam seriem. Conjunctim itaque semper legantur purus textus librorum et ista extractio (1). »

L'embarras des historiens et des théologiens à caractériser ce travail de Thomas Gallus est manifeste. Il se trahit par les différents noms dont on se sert pour le désigner : *translatio, paraphrasis, commentum, extractio.*

En réalité, qu'en est-il? Ce premier travail dionysien de Thomas Gallus est-il une traduction proprement dite, ou un commentaire, un compendium ou une paraphrase?

Le premier document, l'unique même, pour résoudre cette question, c'est évidemment le texte même de Thomas Gallus. C'est ce texte que nous avons cherché à comprendre, en le comparant aux versions antérieures de Scot Erigène et de Jean Sarrazin; et en condensant ici le résultat de nos analyses, nous voudrions dégager les éléments originaux de cette *Extractio.*

(1) *Opera Dionys. Carth.*, t. XV, p. 29. Nous avons collationné un grand nombre de manuscrits. Il nous paraît absolument inutile de reproduire ici les quelques rares variantes que nous avons relevées.

§ 1. — Thomas Gallus n'a utilisé aucun manuscrit grec

Remarquons tout d'abord que l'abbé de Verceil, qui pouvait avoir quelques rudiments classiques de la langue grecque, comme la plupart des théologiens du moyen âge, ne s'est jamais servi, pour faire son travail, de quelque manuscrit grec. Aucun indice ne nous révèle chez le Victorin le moindre souci de travail critique. Il nous dit bien, il est vrai, que matière se dit en grec ὕλη : *Sed neque materiae etiam corporum, quae dicitur* ὕλη, *multum impingi potest malum, secundum quod est materia* (1). Mais ce terme était trop connu à cette époque pour qu'on soit autorisé à en expliquer la présence dans l'œuvre de Thomas Gallus par une référence à un manuscrit grec. D'ailleurs, la simple lecture du texte original de Denys : ἀλλ' οὐδὲ τὸ πολυθρύλλητον : « Ἐν ὕλῃ τὸ κακὸν, ὥς φασι, καθ' ὃ ὕλη » (2), suffit à nous montrer que Thomas Gallus est complètement indépendant de ce texte.

Les deux ou trois autres termes grecs que nous lisons dans l'œuvre de Thomas Gallus sont ceux que Sarrazin, pour l'intelligence de la pensée dionysienne, avait conservés volontairement dans sa version : *Propter quod* ἥλιος *appellatur, quoniam omnia indestructibilia facit, et congregat dispersa* (3). Ce texte de l'*Extractio* est la reproduction littérale de la version de J. Sarrazin (4). Scot, pour conserver l'image du texte grec qui joue sur les mots ἥλιος et ἀολλῆ — διὸ καὶ ἥλιος, ὅτι πάντα ἀολλῆ ποιεῖ, καὶ συνάγει τὰ διεσκεδασμένα — (5), avait traduit, aux dépens

(1) *Opera Dionysii Carth.*, t. XVI, p. 221 B.
(2) *P. G.*, t. III, col. 729 A, 1.
(3) *Op. cit.*, t. XVI, p. 202'D.
(4) *Ibid.*, p. 363, 47. Thomas Gallus répète naturellement cette phrase dans son véritable commentaire dont nous parlerons bientôt; ms. Vienne (Autriche) 695, fol. 48^{v-a}.
(5) *P. G.*, t. III, col. 700 B, 12.

de la pensée (1) : *ac per hoc* et SOL, quia omnia SOL-UTA *facit et congregat dispersa* (2).

Dans ce même chapitre IV des *Noms Divins*, l'abbé de Verceil écrit encore : *Et quasi omnia ad se ipsum vocat, et* κάλλος, *id est pulchritudo, dicitur, sicut omnia in omnibus ad idem congregans* (3). Là aussi, le texte grec joue sur les mots κάλλος et κάλειν : καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν (ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται), καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ συνάγον (4). Mais si l'abbé de Verceil a conservé le terme κάλλος dans son *Extractio*, c'est qu'il l'avait trouvé encore dans la version de Sarrazin : *et sicut omnia ad se ipsum vocans* (*unde et* κάλλος *dicitur*), *et sicut tota in totis congregans* (5).

Dans son véritable commentaire dont nous parlerons dans les prochains articles, Thomas Gallus nous dit lui-même, en termes équivalents, qu'il ignore le grec. Commentant un passage du chapitre III de la *Hiérarchie céleste*, il rencontre dans la version de Sarrazin le terme *teletarchica*. Ces décalques du grec se rencontrent rarement dans la version de Sarrazin, dont un des buts principaux était précisément de faire disparaître tous ces grécismes de la version de Scot. Devant ce terme, Thomas Gallus hésite et nous dit qu'il se rappelle l'explication qu'un Grec lui en avait donnée : *Teletarchica* (6). [*Hoc verbum*] *dicitur potius sacerdotale quam philosophicum et ut audivi a quodam greco significat misteriorum altitudinem. Hic autem significat consummacionem, unde antiqua translacio* (7) *habet consummativa*. Et l'abbé de Verceil, trouvant justement étrange la présence de ce terme *teletarchica* dans la version de Sarrazin, ajoute :

(1) Voir notre travail *Études dionysiennes*. I. *Hilduin, traducteur de Denys*, Paris, Vrin, 1932, p. 131.
(2) *P. L.*, t. CXXII, col. 1131 B.
(3) *Op. cit.*, t. XVI, p. 203'B.
(4) *P. G.*, t. III, col. 701 C, 15.
(5) *Op. cit.*, t. XVI, p. 364, 37.
(6) SARRAZIN, *op. cit.*, t. XVI.
(7) SCOT ERIGÈNE, *P. L.*, t. CXXII, col. 1044, variante 33.

Novus vero translator forsitan non invenit latinum in quo congrue transferret (1).

Un premier point est donc acquis : Thomas Gallus ignore le grec (2), et ne s'est jamais reporté, en conséquence, à un manuscrit grec du *Corpus dionysiacum*. Il ne fait donc pas de traduction nouvelle de Denys. Son travail se distingue nettement sur ce point des traductions antérieures ou contemporaines : Scot reste dans sa version en contact étroit et servile avec le texte grec de Denys apporté en France en 827 par les légats de Michel le Bègue. D'autre part, dans sa revision de la version de Scot, Sarrazin a manifestement sous les yeux un manuscrit grec. Robert Grossetête fera plus : il collationnera plusieurs manuscrits pour pouvoir saisir avec plus d'exactitude la pensée originale de Denys. Chez Thomas Gallus, rien de semblable : il ne fait pas de version nouvelle; il ne veut pas faire une revision d'une traduction antérieure. Son œuvre est totalement en dehors de toute préoccupation critique. Pour confirmer nos remarques précédentes, il suffira de comparer la première phrase de la *Hiérarchie céleste* de son *Extractio*, avec le texte grec de Denys :

THOMAS GALLUS, (*op.cit.*, t. XVI, p. 30.)	P.G., t. III, col. 120-121
Omne bonum datum naturalium et omne donum naturam perficiens desursum est, proveniens in creaturam a Patre aeterno, qui lumen ge-	Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ, καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστι, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν φώτων· ἀλλὰ καὶ πᾶσα Πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος,

(1) Ms. de Vienne (Autriche), 695, fol. 95^{v-1}.

(2) Les quelques rarissimes expressions grecques que Thomas Gallus conserve dans son commentaire n'ont absolument rien de particulier. On les trouve dans la plupart des auteurs de cette époque.

nerat simplicissimum in essentia et summe multiplex in efficacia. Et ipsum universale lumen ab ipso Patre prodiens, ad communicandam sui cognitionem et participationem non solum admittens caelestes mentes, sed etiam ad nos per distributionem bonitatis proveniens, rursus tanquam unifica virtus ita se nos adimplet, ut ab infimis separatos suscitet ad sui desiderium et cognitionem et remota mentis distractione, convertat nos ad unitatem æterni Patris congregantis dispersiones Israelis et simplicitatem nos Deo supersimplici aliquatenus conformantem.

εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα, πάλιν ὡς ἑνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπληροῖ, καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ Πατρὸς ἑνότητα, καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα. Καὶ γὰρ ἐξ αὐτοῦ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν, ὡς ὁ ἱερὸς ἔφη λόγος.

Manifestement, nous ne sommes pas en présence d'une traduction *ex greco in latinum*. Quel que soit le travail que visent la Chronique franciscaine des XXIV Généraux (1), et à sa suite Fabricius (2), ces deux documents

(1) *Analecta Franciscana*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 130 : « Beatus Antonius de beneplacito beati Francisci fuit primus studens in theologia cum fratre Adamo de Marisco Anglico in Ordine per generale capitulum ordinatus. Et accesserunt ad abbatem sancti Andreae de Vercellis, qui tunc inter omnes theologos excellentior habebatur. Qui libros beati Dionysii noviter ex Graeco transtulerat in Latinum et pulcherrime commentavit. » Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur ce texte, dans un prochain article sur saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus.

(2) Fabricius, *Bibliotheca mediae infimae latinitatis*, VI, p. 263 : « Hunc esse Abbatem illum S. Andreae de Vercellis, cujus proprio nomine suppresso meminit Author *libri de Miraculis* ejusdem sancti [Antonii de Padua] infertis in actis S.S. ad diem XIII Julii (*Le Liber*

font erreur quand ils parlent d'une traduction de Denys par Thomas Gallus. Ce dernier n'était pas en état de faire pareil travail; et il est complètement inutile de faire des recherches sur ce point dans les manuscrits (1).

§ 2. — Thomas Gallus travaille principalement sur la version de Jean Sarrazin

Dans la préface que nous avons reproduite plus haut, Thomas Gallus demande qu'en lisant son travail, on ait devant les yeux le « purus textus » de Denys : *Conjunctim itaque semper legantur purus textus librorum et ista extractio* (2). Par « purus textus » il ajoute qu'il faut comprendre la nouvelle traduction de Denys : *Porro ad exhauriendam sententiae profunditatem postillas pro parte tractavi... utcumque novae translationi principaliter innitens* (3). Cette nouvelle version n'est autre que la version de Jean Sarrazin.

Que Thomas Gallus se soit servi principalement de la version de Sarrazin, rien de plus évident. Il suffit là

Miraculorum; voir *Anal. Franc.*, t. III, p. 121-158, écrit en 1367 et 1369, publié par les Bollandistes à la date du 13 juin, fut inséré presque en entier dans la Chronique des XXIV Généraux, écrite entre 1369-1374). Idem vero scriptor affirmat ab eodem Abbate non solum Commentum digestum in libros S. Dionysii, sed libros ipsos pariter e Greco in Latinum vertisse. »

(1) Grabmann (Mgr), *Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte der christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*. Festgabe Ehrhard, Bonn, Leipzig, 1922, p. 191, tout en mettant en doute le renseignement fourni par la chronique franciscaine, ajoute : « Indessen haben wir in den Handschriften von einer solchen neuen Uebersetzung keinerlei Spur. »

(2) Voir plus haut, p. [148].

(3) *Ibidem*.

encore de prendre quelques textes au hasard et de les comparer.

Thomas Gallus, *H. C.*, ch. I (*op. cit.*, t. XV, p. 30 B)	Jean Sarrazin, (*op. cit.*, t. XV, p. 286)	Scot Erigène (*P. L.*, t. CXXII, col. 1038 C-D)
Non est enim possibile aliter nobis in hac vita supersplendere divinum principalem radium, nisi circumvelatum variis velaminibus sensibilibus formarum, secundum quod congruit et expedit nostrae sursum actioni, et per paternam providentiam coaptatum his quae a nobis cognoscuntur naturaliter nobis et familiariter ipsi.	Etenim neque possibile aliter nobis supersplendere theardichicum radium, nisi varietate sanctorum velaminum sursum active circumvelatum, et his quae secundum nos, providentia paterna connaturaliter et familiariter apparatum.	Etenim neque possibile est aliter lucere nobis, divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogia circumvelatum, et his quae secundum nos sunt, providentia paterna connaturaliter et proprie praeparatum.
H. C., ch. II; *Ibid.* 407 D	*Ibid.*, 600	*Ibid.*, 1074 B
Quod intentionem hierarchiae nostrae, id est, assimilationem et unitionem ad Deum, consequimur diligendo et operando divina mandata.	Dictum est igitur a nobis sancte, quod haec est nostrae hierarchiae intentio, ad Deum nostra, ut est possibile, assimilatio et unitio. Hanc autem, sicut docent Eloquia, venerandissimorum praeceptorum dilectionibus et sanctis operationibus solum consequemur.	Dictum est igitur a nobis sacre, quomodo ipsa est secundum nos Ierarchiae interpretatio, ad Deum nostra, quantum licet, et similitudo et unitas. Hujus autem, ut divina docent Eloquia, piissimorum mandatorum dilectionibus et sacris actionibus jucunde perficimur.
N. C., ch. V. *D. C.* XVI, 238 C	*Ibid.*, 377	*Ibid.*, 1149 C
Et ex eadem omnium causa sunt intelligibiles et intellectuales substantiae deiformium angelorum et animarum et naturae totius mundi quae per se subsistunt.	Et ex eadem omnium causa sunt et intelligibiles et intellectuales deiformium angelorum substantiae, et animarum et omnis mundi naturae.	Et ex ipsa omnium causa invisibiles et intellectuales deiformium angelorum essentiae et animarum et totius mundi natura...

Ces quelques exemples — on pourrait les multiplier à l'infini — suffisent à nous convaincre que la version de Sarrazin est toujours sous-jacente dans le travail de Thomas Gallus. Le vocabulaire tout à fait caractéristique de la traduction du XII[e] siècle : *assimilatio, unitio*, au lieu de *similitudo, unitas* employés constamment par Scot Erigène; *intelligibilis, substantia*, au lieu de *invisibilis, essentia*, etc., etc., passe tout entier dans l'*Extractio* de Thomas de Verceil avec les nuances de pensée qu'il comporte.

S'appuyant principalement sur la traduction de Jean Sarrazin, Thomas Gallus n'ignore cependant pas la version de Scot Erigène. Il la cite une fois explicitement dans le ch. IV des *Noms Divins*. A cet endroit, Denys se demande s'il est mieux, en parlant de Dieu, d'employer le terme ἔρως ou celui d'ἀγάπη; et il répond que le premier vocable est plus divin : « Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ'ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης (1) ». Pour un latin, il s'agit de savoir lequel des deux termes *dilectio* ou *amor* est préférable. C'est à ce propos que Thomas Gallus écrit : *Et multae aliae Scripturae, sive in Cantico amoris sive in aliis libris, amoris nomine utuntur in divinis : licet quibus Catholicis de Deo loquentibus, indivinius vel indecentius videatur nomen amoris quam dilectionis, id est minus congruens in divinis (quamvis antiqua translatio habeat* DIVINIUS, *id est magis congruens* (2).

Cette *antiqua translatio*, c'est la version de Scot Erigène, dans laquelle nous lisons comme correspondant du texte de Denys : *Et quidem visum est quibusdam nostris Ierologis et* DIVINIUS *esse amoris nomen eo dilectionis* (3).

Mais il y a plus : les historiens familiarisés avec la version de Scot Erigène n'auront pas de peine à se rendre compte que Thomas la consulte assez fréquemment : au

(1) *P. G.*, t. III, col. 709 A, 12.
(2) *Op. cit.*, t. XVI, p. 205'A.
(3) *P. L.*, t. CXXII, col. 1135 B, 10.

ch. VI des *Noms Divins*, par exemple, nous reconnaissons la terminologie de Scot Erigène. Thomas Gallus écrit : *quod generaliter omnibus philosophis gentium visum est esse contra naturam... Quum enim ipse sit natura omnium vitarum, maxime divinarum, ipsi nulla vita est praeter vel contra naturam, vel supra naturam* (1). De son côté, la traduction de Scot Erigène donne ce texte : *rem vetustati quidem aeque contra naturam visam... et maxime diviniorum, nulla vita contra naturam aut super naturam* (2). Par ailleurs, dans la version de Sarrazin nous lisons : *rem quidem antiquitati aequaliter praeter naturam apparentem... nulla vita praeter naturam aut super naturam* (3). Il est évident que, tout en s'appuyant principalement sur la version de Sarrazin, Thomas Gallus recourt aussi dans ce texte à la traduction de Scot Erigène, à laquelle il emprunte le terme CONTRA *naturam*. On pourrait apporter de ce recours à la traduction de Scot de nombreux autres exemples.

Il arrive en certains cas que la traduction de Scot Erigène et de Jean Sarrazin s'expriment d'une façon contradictoire. Par exemple, au ch. VI de la *Hiérarchie céleste*, Scot Erigène dit que les anges ignorent leur puissance et leurs illuminations : *adhuc et eos ignorare proprias virtutes et illuminationes et suam sacram et superornatam ordinationem* (4).

Nous ne savons pas ce que disait le manuscrit franc utilisé par Scot Erigène (5). Le texte traditionnel nous donne cette leçon : προσέτι καὶ αὐτοὺς ἐγνωκέναι τὰς οἰκείας δυνάμεις τε καὶ ἐλλάμψεις, καὶ τὴν ἱερὰν αὐτῶν καὶ ὑπερκόσμιον

(1) *Op. cit.*, t. XVI, p. 246'AB.
(2) *P. L.*, t. CXXII, col. 1152 AB.
(3) *Op. cit.*, t. XVI, p. 379, 20, 23.
(4) *P. L.*, *ibid.*, col. 1049 C.
(5) Il manque actuellement dans le ms. 437 un cahier entre les feuillets 16 et 17, qui comprenait le ch. VI presque en entier, le ch. VII et la moitié du ch. VIII de la *Hiérarchie céleste*. Voir *Études dionysiennes*. I. *Hilduin, traducteur de Denys*, Paris, Vrin, 1932, p. 65.

εὐταξίαν (1). La version d'Hilduin est aussi incompréhensible que celle de Scot : *nisi quo fatur quis quanta nos per ipsos sicut propria bene scientes divinus principatus initiatus fuerit* (2), ce qui nous prouve que la leçon du manuscrit franc était différente de la leçon des manuscrits romains. Quoi qu'il en soit, le texte de Scot *ignorare proprias virtutes* est bien le texte original, commenté par Hugues de Saint-Victor (3), par saint Albert le Grand (4) et saint Thomas d'Aquin (5).

Jean Sarrazin dans son commentaire sur la *Hiérarchie céleste* avait bien remarqué ce qu'avait d'étrange la ver-

(1) *P. G.*, t. III, col. 200 C, 4.

(2) Ms. 15645 de la B.N. de Paris, fol. 41^{v-1}, l. 11.

(3) *P. L.*, t. CLXXV, col. 1028 C : « Propterea, inquit, dico adhuc et eos ignorare proprias virtutes et illuminationes, et suam sacram et superornatam ordinationem. Sola ergo ipsa, quae fecit, divina sapientia perfecte comprehendit, et quales eos fecit et qualiter disposuit, ut in hoc aperte demonstretur quantum Creatoris immensitas omnem creaturae possibilitatem transcendat, cum ad semetipsam etiam comprehendendam nequaquam ipsa creatura sufficiat. »

(4) Ed. Borgnet, t. XIV, p. 139 : « *Adhuc dico et,* id est etiam *eos,* scilicet Angelos, *ignorare proprias virtutes* quantum ad actiones, et *illuminationes* quantum ad cognitiones, *et suam ordinationem sacram,* quia circa sacra ministeria, *et superornatam,* scilicet spiritualibus donis prae aliis qui sub eis collocantur, et hoc quantum ad dispositionem hierarchicam. »

(5) *Summa theol.*, I^{a} P., q. LVI, a. 1, ad 1^{um} : « Videtur quod Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius, VI cap. *Angel. Hier.*, quod Angeli *ignorant proprias virtutes.* Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam. » Saint Thomas répond que la version de Scot a été sur ce point corrigée par la version de Sarrazin : « Littera illa est antiquae translationis, quae corrigitur per novam, in qua dicitur : *praeterea et ipsos,* scilicet Angelos, *cognovisse proprias virtutes,* loco cuius habebatur in alia translatione : *et adhuc et eos ignorare proprias virtutes.* — Quamvis etiam littera antiquae translationis salvari possit quantum ad hoc, quod angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinae sapientiae, quae est angelis incomprehensibilis. » Voir aussi *De Veritate,* q. VIII, a. 6, 7. — J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys,* Paris, F. Alcan, 1919, p. 88-89, n° 53, 54.

sion de Scot, et il adopte une leçon totalement différente : *praeterea et ipsos cognovisse proprias virtutes et illuminationes et ipsorum sanctam et supermundanam bonam ordinationem* (1), leçon que nous retrouvons littéralement dans sa version (2).

Thomas Gallus en composant son *Extractio* a sous les yeux ces deux traductions contradictoires. Que va-t-il faire? Privé de l'aide et du contrôle que pourrait lui fournir un manuscrit grec, et ne voulant prendre parti ni pour Scot ni pour Sarrazin, il choisit une formule qui échappe à toute critique : *ipse autem (Deus) bene novit proprias virtutes et illuminationes et suam invisibilem ordinationem* (3).

La déclaration faite par Thomas Gallus dans sa préface : *novae translationi principaliter innitens*, se justifie donc pleinement : c'est la traduction de Jean Sarrazin que nous trouvons à la base de l'*Extractio*, traduction que l'auteur confronte parfois avec la version de Scot Erigène.

Pour ne plus revenir sur ce point, notons ici que Thomas Gallus emploie cette même méthode dans ses commentaires dionysiens : comme texte de Denys, il prend pour tout le *Corpus dionysiacum* la nouvelle traduction de Sarrazin et il renvoie de-ci de-là à l'antique version de Scot Erigène : par exemple ms. de Vienne 695, fol. 32 $^{r^1}$, 32 $^{r^4}$,

(1) P.G. Théry, *Existe-t-il un commentaire de J. Sarrazin sur la « Hiérarchie céleste » du Pseudo-Denys*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XI (1922), p. 78. Nous aurons bientôt l'occasion de reprendre cette étude et d'en modifier quelques conclusions.

(2) *Op. cit.*, t. XV, p. 294, 5.

(3) *Op. cit.*, t. XV, p. 116 A.

Dans son commentaire de la *Hiérarchie céleste*, Thomas Gallus ne fait que reproduire le texte de Sarrazin en le glosant légèrement. Voir ms. de Vienne, 695, fol. 99 $^{v-2}$: « *Preterea* dico et *ipsos* ornatus *cognovisse* post Deum proprias suas virtutes et illuminaciones et sanctam et supermundanam bonam ipsarum ordinationem. Nos autem quantum in propria investigatione hoc invenire non sufficimus. »

33^{v^1} (3 fois), 37^{r^2}, 37^{v^2} (2 fois), 38^{r^1} (2 fois), 46^{r^1}, 46^{r^2}, 52^{v^2}, 60^{r^1}, 60^{v^1}, 61^{v^1}, 61^{v^2}, 62^{r^2}, 69^{r^1}, 75^{v^2}, 90^{r^2}, 95^{r^1} (2 fois), 96^{v^1}, 97^{r^1}, 98^{r^2}, 99^{r^2}, 101^{v^2}, 102^{v^2}, 110^{r^1}, 126^{r^2}, 130^{r^2}, 132^{v^1}, 132^{r^2}, 135^{v^1}, 135^{v^2}, 136^{r^1}, 137^{r^1}, 137^{v^1}, 140^{r^2}, 142^{v^2}, 144^{r^1}, 145^{r^1}, 151^{v^1}. Thomas Gallus emploie la version de Scot Erigène, pour suppléer à quelques lacunes de son manuscrit de Sarrazin. Par exemple au chapitre IV des *Noms Divins* : « *Illud* (1) *enim neque*. Et hic utor antiqua translacione quia deficit nova usque huc : *Angelus manifestatio occulta habens*. Il manquait donc dans le manuscrit de Sarrazin, utilisé par Thomas Gallus, cette phrase : *illud existens secundum participationem secundario, quod est secundum enuntiatum primo* (2) », et l'abbé de Verceil y supplée par la version de Scot (3) :

Au chapitre VIII des *Noms Divins*, Thomas Gallus rencontrait une autre lacune dans son manuscrit de Sarrazin : « *Non* (4) *tantum*, etc., ut sepe supradictum est. Hoc deest nobis dextus (*sic*) nove translacionis, usque ibi et *nunquam possunt*. » C'est toute une phrase qui avait été omise par le copiste : « EO QUOD *omnem virtutem producit, sed et eo quod est super omnem et ipsam per se virtutem, et eo quod superpotest et infinite infinitas alias ab existentibus virtutibus producere et* EO QUOD (5) », phrase omise, comme on peut le constater, par homoteleuthie; Thomas Gallus recourt là encore à la version de Scot Erigène (6) pour combler cette lacune.

Parfois, il trouve la version du IX^e^ siècle plus claire que celle de Sarrazin. Ainsi au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste* : « *Sed* (7) *non sunt presilientes ad inditas illu-*

(1) Ms. de Vienne, 695, fol. 59^{r-t}.
(2) SARRAZIN, *op. cit.*, t. XVI, p. 21.
(3) *P. L.*, t. CXXII, col. 1141 C, 10.
(4) Ms. de Vienne, 695, fol. 71^{r-2}.
(5) SARRAZIN, *op. cit.*, t. XVI, p. 383, 6.
(6) *P. L.*, t. CXXII, col. 1156 D, 6.
(7) Ms. de Vienne, 695, fol. 102^{r-2}.

minaciones secundum divinum processum (1), id est non prius presumentes interrogare quam divina illuminacio secundum suum beneplacitum eis influat. Clarior est constructio in veteri translacione : *non presilientes per divinam processionem inditam illuminacionem* (2). »

Sauf ces cas extrêmement rares, Thomas Gallus préfère la version de Sarrazin, sur laquelle il s'appuie dans son *Extractio* et dans son commentaire.

§ 3. — Caractéristique de l'*Extractio*

A. — *La simplification de la version de Sarrazin*

Thomas Gallus ignorait le grec; il ne pouvait donc songer à faire une nouvelle traduction des œuvres de Denys. Pour étudier Denys, il se sert principalement de Sarrazin, tout en le contrôlant de-ci de-là par la traduction de Scot Erigène.

En lisant, en méditant Denys par l'intermédiaire de Sarrazin, en écrivant ensuite son *Extractio*, quel est le but précis de Thomas Gallus? Lui-même nous l'a exposé dans sa préface : *Studui quadam compendiosa extractione sensum quem in ipsis libris (quibus vigiliis! quo labore!) per annos viginti conceperam, stilo communi exprimere, prout sententia videbatur permittere, aliqua interserens dilucidationis gratia, non valde prolixa* (3). Thomas Gallus fut donc, nous dit-il lui-même, un lecteur assidu du pseudo-Denys; il l'étudia pendant vingt ans. En lutte avec les difficultés de style — la traduction de Sarrazin en progrès sur celle de Scot n'est cependant pas toujours claire — et avec les obscurités de la pensée, il s'acharne

(1) Sarrazin, *op. cit.*, t. XV, p. 296, 16.
(2) *P. L.*, t. CXXII, col. 1052 B, 10.
(3) Voir plus haut, p. [148].

à pénétrer le sens de ces écrits et à s'en nourrir l'esprit. C'est au fond son expérience personnelle acquise dans ses longues méditations que Thomas Gallus veut nous présenter dans son *Extractio*. Il cherche avant tout à dégager les lignes essentielles de la pensée de Denys, à présenter cette quintessence comme un donné immédiatement assimilable, et assimilable sans grand effort. D'où s'il y a nécessité, pour atteindre ce but, d'abréger certains textes afin d'en mieux souligner l'idée centrale, il faudra parfois aussi, en d'autres cas, donner quelques développements pour éclairer la doctrine. Quelques chapitres auront l'aspect d'une paraphrase, mais le plus souvent l'œuvre du victorin se présentera comme un *Compendium*, comme une *Extractio*.

Thomas Gallus écarte délibéremment toutes les idées secondaires qui obscurcissent le développement fondamental de la pensée dionysienne. Il va droit à l'idée qui doit être mise en relief. A titre d'exemple, comparons seulement le chapitre v de la *Hiérarchie céleste* dans l'*Extractio*, et la version de Sarrazin :

Thomas Gallus (*op. cit.*, t. XV, p. 107).

Quum inter novem ordines angelorum caelestium, ultimus specialiter dicatur ordo Angelorum, et illi ordini praesint Archangeli, Principatus, Potestates, Virtutes, et ceteri Ordines; quaeritur qua ratione in Scripturis, cujuslibet ordinis personae indifferenter dicantur angeli. Respondetur, quod omnium ordinem inferiorum illuminationes et virtutes plenius illius habent ordines superiores. Inferiores vero non

Sarrazin (*op. cit.*, t. XV, p. 0)

Haec igitur est quidem, sicut secundum nos, causa angelicae in Eloquiis nominationis. Scrutari autem (sicut reor) convenit propter quam causam theologi omnes quidem simul caelestes substantias angelos vocant : ceterum ad manifestationem venientes supermundanorum ipsorum ornatuum, ordinem angelicum proprie nominant completive terminantem divinos et caelestes ordines; ante hunc autem superposite

habent illuminationes et virtutes in ea plenitudine in qua habent superiores. Unde quum nomina ordinum singulorum designent speciales ipsorum gratias, ut dicitur infra, merito superioribus possunt inferiorum nomina tribui, tanquam ipsorum illuminationes a quibus nomina imponuntur, plenius habentibus; sed non e converso. Unde et ipsi Seraphim vocantur angeli, id est nuntii, quia ipsi manifestativi sunt divinae illuminationis. Neque eadem ratio requirit ut ultimi ordinis substantiae dicantur Principatus, aut Throni, aut Seraphim; quia non æqualiter ut illi participant divinis illuminationibus; sed sicut Angeli infimi ordinis sanctos hierarchas humanae hierarchiae sursumagunt ad splendores sapientiae sibi cognitas, ita ordines superiores ordinem angelicum, qui ultimus est in ordinibus caelestibus, sursum agunt ad divinam cognitionem. Quamvis dici possit, quod Angelica nominatio communis est omnibus caelestibus animis, quia unum lumen divinum quod per eos manifestatur, omnes communicant secundum majus et minus. Sed ut horum clarior sit doctrina, consideremus singulorum ordinum vel hierarchiarum proordinant archangelicos ornatus, et Principatus, et Potestates, et Virtutes, et quascumque vitas supergressas substantias, Eloquiorum sciunt manifestativae traditiones. Dicimus autem quod secundum omnem sanctum ornatum, ordines quidem supergressi habent, et subjectorum ornatuum et illuminationes et virtutes; non participes autem ipsis superpositorum sunt postremi. Igitur sanctissimos quidem supremarum substantiarum ordines, et angelos vocant theologi : etenim sunt manifestativi et ipsi thearchicae illuminationis. Ordinem autem caelestium mentium ultimum non habent rationem Principatus, aut Thronos aut Seraphim nominare. Neque enim est in participatione supremarum virtutum; sed sicut ipse nostros divinos hierarchas sursumagit ad cognitas sibi Thearchiae splendores, ita et ante ipsum substantiarum sanctissimae virtutes sursumactivae ad divinum sunt adimplentis angelicas hierarchias ornatus. Nisi forsitan aliquis et hoc dicat, communes esse omnes angelicas nominationes, secundum omnium caelestium virtutum ad deiforme et ex Deo luminis donationem subjectam et prae ha-

prietates juxta testimonia Scripturarum nostrarum.

bentem communionem. Sed ut magis nobis sermo bene discretus sit, consideremus sancte in Eloquiis manifestas sanctas convenientes proprietates uniuscujusque caelestis ornatus.

Le passage des *Noms Divins* relatif à l'instruction d'Hiérothée nous fournit un autre exemple intéressant de la clarté de Thomas Gallus :

THOMAS GALLUS (*op. cit.*, t. XVI, p. 83'D).

Sed et Hierothaeus in theologicis obscuris commentis de eis supernaturaliter tractavit; quae ipse didicit sive per aliorum doctrinam, sive per studium Scripturarum, sive per divinam inspirationem et divinorum experientiam, indocibilem et mysticam ipsorum unitionem et fidem.

SARRAZIN (*op. cit.*, t. XVI, p. 358).

Haec autem et a nobis in aliis sufficienter dicta sunt et a nobili duce in theologicis ipsius stoichiosibus laudata sunt valde supernaturaliter, quae illi sive a sanctis Theologis accepit, sive experita eloquiorum perscrutatione perspexit, et multa circa ipsa luctatione et contritione, sive etiam ex quadam doctus est diviniore inspiratione, non solum discens sed et patiens divina, et ex compassione ad ipsa, si ita oportet dicere, sed indocibilem et mysticam ipsorum perfectus est unitionem et fidem.

Comme on le voit, Thomas Gallus clarifie le texte de Sarrazin, il l'allège des considérations secondaires. On remarquera aussi en lisant l'*Extractio* que les comparai-

sons données par Denys pour illustrer sa doctrine, et présentées le plus souvent en formules diffuses, sont résumées d'un mot : telles, par exemple, les comparaisons par lesquelles Denys veut faire entendre que dans la prière ce n'est pas Dieu que nous attirons vers nous, mais nous qui sommes attirés vers Lui.

THOMAS GALLUS (*op. cit.*, t. XVI, p. 102 A).

Deinde ad orationem contemplativam invitat sub exemplo catenae multi luminis de caelo dependentis, et funium a litore ad nos in navi constitutos extentorum, aut e converso petram immobilem de navi impellentium. Unde ante omnia est orandum, non ut Deum trahamus ad nos, sed ut nos ad Deum trahamur et uniamur.

SARRAZIN (*op. cit.*, t. XVI, p. 360, 67).

Sicut si multi luminis catena ex caelesti summitate pendente, ad anteriora autem descendente, semper ipsam mutatis manibus ad anterius capientes, trahere quidem ipsam deorsum videremur ; revera autem non deponeremus illam et sursum et deorsum praesentem, sed nos ipsi sursum ageremur ad altiores multorum luminum radiorum splendores. Aut sicut si navem ascendissemus, et teneremus quosdam funes ex quadam petra ad nos extentos et sicut nobis ad auxilium datos ; non ad nos petram, sed nos ipso vere et navem ad petram adduceremus : sicut et e converso si quis stans in navi impingat petram stantem juxta mare, aget quidem nihil contra petram stantem et immobilem, sed se ipsum ab illa separabit, et quanto amplius impinget, amplius ab illa impingetur.

Ainsi allégée, l'œuvre de Thomas Gallus n'est pas seulement un précieux auxiliaire pour l'intelligence de la version de Sarrazin, et au-delà de cette version, pour l'intelligence de la doctrine de Denys ; c'est une œuvre qui peut en réalité se suffire à elle-même et qui n'exige point le secours d'un commentaire. A ce point de vue l'*Extractio* de l'abbé de Verceil constitue un immense progrès. Après la traduction de Scot Erigène, Anastase le Bibliothécaire pouvait écrire sans trop d'exagération : « Ce barbare... a rendu la pensée de Denys plus incompréhensible encore ; on a l'impression en lisant cette version de se trouver dans les dédales d'un labyrinthe et au fond d'antres obscurs où ne pénètre aucun rayon de lumière, de telle sorte que le traducteur doit être traduit à son tour (1). » Sarrazin est en progrès sur Scot ; il reste néanmoins bien obscur ; pour devenir pleinement compréhensible, il aura besoin des commentaires de saint Albert le Grand et de saint Thomas. Avec l'abbé de Verceil, les écrits du Pseudo-Denys sont enfin rendus accessibles à tous. Ce travail de Thomas Gallus nous apparaît comme le couronnement du long effort qui commence à Hilduin, se continue avec Scot Erigène, plus tard avec J. Sarrazin, sans parler des commentateurs.

Une traduction est un événement dans la transmission d'une pensée ; cette pensée en quittant sa forme native, en revêtant un vêtement nouveau, perd quelque chose de son origine première ; avec Sarrazin, par exemple, Denys perd incontestablement en grande partie son caractère

(1) *P. L.*, t. CXXII, col. 1027-1028 : « Mirandum est quoque, quomodo vir ille barbarus qui in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguae dictione longinquus, talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre valuerit... Unde factum est, ut tantum virum, qui per se, quoniam intima et ardua quaeque utriusque philosophiae penetralia rimari proposuit, perplexus nostris intellectibus videbatur, intra cujusdam labyrinthi difficilia irretiret, et in antris profundioribus invisibiliorem quodammodo collocaret, et quem interpretaturum susceperat, adhuc redderet interpretandum. »

oriental que Scot Erigène s'était efforcé de lui conserver. Mais une traduction est aussi un gain pour une pensée ; elle l'enrichit de l'expérience du traducteur qui lui communique à la fois sa psychologie personnelle et celle de son milieu. Pour saisir l'importance d'une traduction, il faut nécessairement arriver à toucher cet apport nouveau, à déterminer l'orientation nouvelle imposée à la doctrine originale. Si ce travail est possible dans une traduction, à plus forte raison l'est-il dans une adaptation ou un résumé. C'est cette orientation que nous voudrions maintenant essayer de déterminer pour comprendre la véritable valeur de l'*Extractio*.

(*A suivre.*)

Roma, Santa Sabina.

P. G. Théry, O. P.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Spiritualité des Pays-Bas

Il y a cinq ans, un certain nombre de religieux et de membres du clergé séculier, tant en Hollande qu'en Belgique, se groupèrent pour fonder une revue, qui serait consacrée exclusivement à l'histoire de la spiritualité des Pays-Bas, depuis les origines jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle. Dans la pensée des fondateurs, le nouveau périodique, qui fut intitulé *Ons Geestelijk Erf* (Notre Patrimoine Spirituel), était destiné à préparer le terrain au futur historien de la mystique néerlandaise.

D'ici longtemps il n'est guère possible, en effet, de songer à une histoire générale tant soit peu sérieuse de la spiritualité des Pays-Bas, tant la matière est abondante, et, en somme, encore peu explorée. Provisoirement il faut se contenter d'études de détail et de travaux d'approche. En ce domaine, *Ons Geestelijk Erf* a déjà accompli une besogne considérable. Si l'on parcourt les cinq premières années de la revue, on sera surpris de l'abondance des travaux déjà publiés. Plusieurs revues étrangères ont déjà eu l'occasion de signaler l'importance de telle ou telle étude.

On a exhumé d'anciens textes, inconnus ou inédits : un fragment de chronique, qui jette un jour intéressant sur la vie intérieure d'un monastère de Bénédictines au XII[e] siècle ; un grand poème sur la vie contemplative, qui pourrait être du chanoine régulier Arnold Buederick († 1441) ; un exercice pour le chemin de la croix, du XV[e] siècle ; et surtout un commentaire mystique du *Pater* par un certain Gérard Appelmans, dont la personnalité demeure encore enveloppée de mystère, mais qui se révèle dans cet ouvrage comme un des représentants les plus remarquables de la mystique spéculative dans la première moitié du XIV[e] siècle. A signaler

aussi les lettres spirituelles de Marie van Oosterwijk († 1547), publiées à nouveau d'après une édition rarissime de 1531.

Une attention spéciale a été accordée aux travaux de bibliographie. C'est ainsi que le R. P. P. Jansen, O. E. S. A., a dressé la liste des ouvrages de spiritualité encore manuscrits, dus à la plume d'un certain nombre d'Augustins de la province néerlandaise. Le R. P. Et. Axters, O. P., a donné une bibliographie très étendue de tous les auteurs spirituels dominicains appartenant aux Pays-Bas; il a relevé, de même, tout ce que les Pays-Bas fournissent de manuscrits ou d'éditions concernant la vie et les œuvres de sainte Catherine de Sienne. Les éditions latines de la *Theologia Mystica* d'Harphius, ainsi que les éditions du même auteur parues en France, ont été décrites avec le plus grand soin par le R. P. Lucidius Verschueren, O. F. M. Le R. P. L. Reypens, S. J., a fait connaître les éditions de la *Perle évangélique* et du *Temple de l'âme*; le R. P. D. Stracke, S. J., celles des œuvres du Jésuite Charles van den Abeele et des traductions flamandes de Rodriguez. Enfin le R. P. J. van Mierlo, O. P., a publié en partie un ancien catalogue, commencé en 1487 et mentionnant les ouvrages contenus dans un nombre considérable de bibliothèques des Pays-Bas à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle. Autant d'instruments de travail extrêmement précieux pour les chercheurs.

En même temps des articles bio-bibliographiques ont été consacrés à Guillaume de Salvarvilla († 1385), Arnold Buederick († 1441), Jacques de Gruitrode († 1475), Henri de Santen († 1493), Pelgrum Pullen († 1608), et aux trois Capucins Amand de Gand, Bonaventure d'Ostende et Albert de Bois-le-Duc. Des ouvrages anonymes, tels que *Die materie van Sonden* et quelques autres opuscules en dialecte limbourgeois, ont fait l'objet d'une étude particulière de la part du Dr W. de Vreese et du R. P. H. Heyman, O. Praem.

Les questions de critique littéraire n'ont pas été négligées. Nous avons consacré deux articles à la réfutation de l'hypothèse, émise récemment par le R. P. J. van Ginneken, S. J., au sujet de l'auteur de l'*Imitation*. Le R. P. L. Reypens, S. J., a examiné la question de savoir si le traité des *Sept degrés d'amour* de Béatrice de Nazareth n'a pas été interpolé. Le R. P. J. van Mierlo, S. J., a relevé dans l'œuvre de Hadewijch des emprunts à Guillaume de Saint-Thierry, tandis que le

R. P. D. Stracke, S. J., a étudié longuement la valeur respective des différentes sources de renseignements que nous possédons sur la conversion de Clovis.

Il y a eu des enquêtes sur l'influence exercée sur la spiritualité des Pays-Bas par des auteurs étrangers tels que sainte Hildegarde, Barthélemy l'Anglais, Hugues Ripelin, Ulrich de Strasbourg, Gérard de Sterngassen, etc. Dom J. Kerssemakers, O. S. B., a recherché quels étaient les livres spirituels étrangers qu'on lisait le plus fréquemment dans les Pays-Bas au XVI[e] et au XVII[e] siècle. On a montré aussi par quelles voies la spiritualité néerlandaise du moyen âge s'est répandue à travers l'Europe, et, dans un exemple particulier, quelle a été l'influence de la *Perle Évangélique*.

De nombreux articles traitent de l'histoire de la doctrine et de la piété. C'est ainsi que l'on a étudié la prière et les sacrements au temps de Charlemagne, la conception de la sainteté en Flandre et en Lotharingie dans la seconde moitié du IX[e] siècle, la doctrine ascétique de la *Vita Gudulae*, la spiritualité dans l'ordre de Prémontré et chez les Béguines, le culte de Notre-Dame chez les Croisiers, le culte de saint Oswald, la doctrine sur le sommet de la contemplation chez Ruysbroeck, etc.

Il est impossible de passer en revue toutes les études parues dans *Ons Geestelijk Erf* en ces cinq dernières années. La simple énumération qui précède montre assez combien la moisson déjà recueillie a été abondante. Ces heureux débuts sont pleins de promesses pour l'avenir. Ajoutons qu'il n'y a qu'à se féliciter de la belle tenue scientifique du jeune périodique. Dès maintenant on peut affirmer qu'il y a là une mine de renseignements à la fois très sûre et indispensable pour l'étude de la mystique néerlandaise (1).

A côté de la revue, la rédaction de *Ons Geestelijk Erf* a organisé une double collection de textes. La première, intitulée *Bloemen van Ons Geestelijk Erf*, s'adresse à un public plus large et a pour but de mettre à la portée du grand nombre les plus beaux morceaux de la spiritualité des Pays-Bas. Pour

(1) La revue *Ons Geestelijk Erf* est publiée par la librairie Neerlandia, Mutsaartstraat, Anvers; elle paraît tous les trois mois; chaque année comprend en moyenne 475 pages in-8°.

réapprendre aux fidèles à lire, dans le texte original autant que possible, les chefs-d'œuvre du passé, on a accompagné les textes des vieux auteurs du moyen âge d'une transposition en néerlandais moderne.

Huit fascicules ont paru jusqu'ici. Les deux premiers se contentent de reproduire des textes déjà connus : les plus belles pages des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck (1) et le traité des *Sept degrés d'amour* de Béatrice de Nazareth (2), que les lecteurs de *La Vie Spirituelle* ont pu lire dans la traduction française de Dom J. Kerssemakers, O. S. B.

Les autres apportent vraiment du neuf, sinon toujours de l'inédit. Le fasc. III reproduit d'après un manuscrit appartenant aux Franciscains de Saint-Trond une *Échelle de la Passion de Notre-Seigneur* (3). C'est une traduction ou adaptation de la *Scala Passionis* qui se lit dans le *Rosetum exercitiorum spiritualium* du chanoine régulier Jean Mombaer. En guise d'appendice, l'éditeur publie une longue prière aux membres du Sauveur, d'après le manuscrit 1743 de la Bibliothèque de l'Université de Gand. Ces deux textes donnent une bonne idée de la manière dont on méditait la Passion de Notre-Seigneur à la fin du XV^e^ siècle.

Le fasc. IV complète heureusement le précédent. Il contient, en double rédaction, un « exercice » en l'honneur de la Couronne d'épines (4), d'après six manuscrits de Haarlem d'Anvers, de Louvain, de Park et de Gand. C'est un excellent spécimen de la piété du moyen âge finissant.

Le Bienheureux Gabriel-Marie Nicolaï, O. F. M. († 1532), qui, de concert avec la Bienheureuse Jeanne de Valois, fonda l'Ordre de l'Annonciade, n'appartient pas, il est vrai, aux Pays-Bas. Il y avait pourtant une raison spéciale pour

(1) Jan van Ruysbroeck, *Die Chierheit der Gheestelicker Brulocht*, Anvers, 1929, 77 p. in-8°. Le texte a été établi par le R. P. T. Brandsma, O. C., la traduction est du R. P. D. Stracke, S. J.

(2) Beatrijs van Nazareth, *Seven Manieren van Minnen* (avec introduction et traduction du R. P. J. van der Kun, S. J.), Anvers, 1929, 37 pp.

(3) *Een leeder van VIII trappen voor de Passie Ons liefs Heeren* (avec introduction et traduction du R. P. D. Stracke, S. J.), Anvers, 1929, 73 pp.

(4) *Die dorne Croene ons Heeren* (avec introduction et traduction du R. P. D. Stracke, S. J.), Anvers, 1930, 53 pp.

accueillir dans la collection son traité *Des dix Maries* (1). C'est que le texte français original de cet ouvrage est perdu et n'est plus connu que par la traduction flamande qui en fut faite en 1562. C'est cette traduction flamande qui est reproduite dans les fascicules V et VI d'après quatre manuscrits et l'édition de Gand 1666, la seule qui existe. Le traité expose en dix chapitres les conditions que l'âme dévote doit réaliser pour reproduire en elle les vertus et les sentiments de la Vierge Marie. On y retrouve toutes les caractéristiques de la spiritualité mariale propre à l'Ordre de l'Annonciade.

Le contenu des fascicules VII et VIII est emprunté à un manuscrit des plus remarquables, appartenant au Collège des RR. PP. Jésuites de Louvain, et sur lequel le R. P. D. Stracke, S. J., nous donne quelques détails dans son Introduction. La partie qui est publiée se compose de quatre sermons ou instructions sur la vie contemplative (2). L'auteur, qui écrivait en 1492 (3) et doit être cherché selon toute vraisemblance dans la Flandre occidentale, s'inspire visiblement de la *Montagne de contemplation* de Gerson. Une des choses les plus frappantes, c'est que ces sermons sur la contemplation mystique aient pu être prononcés dans une simple église de paroisse. Souhaitons que les dix-sept opuscules ou lettres de direction, qui occupent les feuillets 37-127 du manuscrit et qui furent adressés par le même auteur à une dame du monde, soient édités de même. Le peu que le savant éditeur en rapporte fait déjà voir suffisamment l'intérêt d'une telle publication.

A partir du fascicule suivant, la direction des « Bloemen van Ons Geestelijk Erf » sera assumée par le R. P. T. Brandesma, O. Carm., professeur à l'université catholique de Nimègue et un des membres les plus en vue de la rédaction de *Ons Geestelijk Erf*. Le Révérend Père est à la tête de l'Institut d'histoire de la mystique néerlandaise, qui forme une des annexes de l'université de Nimègue. Il est donc mieux

(1) Gabriel-Maria, O. F. M., *De thien Marien* (avec introduction et traduction du R. P. G. Remans, O. F. M.), Anvers, 1930, 97 pp.

(2) *Korte handleiding tot de Theologia Mystica of het beschouwende leven*, naar een handschrift uit het jaar 1492 (introduction et traduction par le R. P. D. Stracke, S. J.), Anvers, 1932, 104 pp.

(3) C'est la date qui est donnée sur la couverture de l'édition et dans l'Introduction. Pourtant aux pages 98 et 99 on lit : 27 juin 1493.

outillé que personne pour diriger une collection de chefs-d'œuvre de la spiritualité des Pays-Bas.

Mais surtout il a conçu le plan, aussi audacieux que fécond, de créer à l'usage de cet Institut une vaste bibliothèque de photographies de manuscrits intéressant la mystique néerlandaise. Grâce au concours généreux des catholiques hollandais, plus de 300 ouvrages de spiritualité, disséminés dans une trentaine de bibliothèques du pays et surtout de l'étranger, ont pu être photographiés de la sorte. Et la collection augmente tous les jours. Il y a là de quoi alimenter pour longtemps les études de spiritualité et... les « Bloemen van Ons Geestelijk Erf ».

Le premier fascicule de la nouvelle série sera consacré à Henri Mande, avec introduction et traduction du R. P. J. van Rooy, O. Carm. En même temps, l'édition subira une amélioration considérable au point de vue typographique : elle se présentera désormais sous une forme vraiment artistique, qui sera un vrai régal pour les yeux (1).

Pour compléter ces diverses publications, *Ons Geestelijk Erf* a lancé encore une autre collection : celle de ses grandes éditions de textes, de caractère strictement scientifique : ce qui ne veut pas dire que ces éditions critiques ne puissent pas servir à ceux qui n'y chercheraient qu'un aliment à leur piété; bien au contraire.

Les deux premiers volumes viennent de paraître. Ils contiennent le texte critique d'un des ouvrages qui ont exercé le plus d'influence sur l'histoire de la mystique, du XVI[e] au XVIII[e] siècle : le *Miroir de la perfection* (*Spieghel der volcomenheit*) du Franciscain Henri Herp : autrement dit la partie centrale de la *Theologia Mystica* d'Harphius (2). On sait, en effet, que la *Theologia Mystica* n'est qu'un assemblage factice de plusieurs traités d'Harphius, dont quelques-uns se répè-

(1) Pour tout ce qui regarde l'administration s'adresser au Carmel, Doddendaal, 8, Nimègue. Chaque année on publiera au moins la valeur de 256 pp. in-8°. Le prix annuel est de 2 flor. 50 pour la Hollande, de 40 francs belges pour la Belgique.

(2) Hendrik Herp, O. F. M., *Spieghel der Volcomenheit* opnieuw uitgegeven door P. Lucidius Verschueren, O. F. M. (*Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf*, I et II), Anvers, Neerlandia, 1931, 2 vol. gr. in-8° de 192 et 421 pp.

tent et ne sont, pour ainsi dire, que des rédactions différentes d'un seul et même ouvrage.

Le *Miroir* est la rédaction définitive des deux traités *Eden contemplativorum* et *Scala amoris*. Écrit en langue vulgaire et débarrassé de certaines spéculations qui n'auraient pas été à la portée du grand public, il est comme un essai de vulgarisation des enseignements contenus dans les deux ouvrages précédents. La doctrine s'y présente aussi d'une façon mieux coordonnée. Ce sont sans doute ces deux qualités qui ont assuré à l'ouvrage son immense popularité.

Nos lecteurs savent quelle a été l'influence extraordinaire du « bon Harphius » ; il en a été question à plusieurs reprises à propos de la vie « suréminente ». On se tromperait pourtant du tout en tout, si l'on voulait juger la spiritualité d'Harphius uniquement d'après ces « suréminences », que saint François de Sales avouait ne pas comprendre et qu'il ne voulait pourtant pas condamner. La « vie suréminente » n'occupe dans le *Miroir* qu'une place tout à fait minime : 25 pages sur 210, et elle n'y est présentée que comme une grâce exceptionnelle. On aurait donc grand tort de s'autoriser du jugement de saint François de Sales pour jeter un certain discrédit sur l'ensemble de la doctrine, qui demeure excellente et très profitable aux âmes. Le *Miroir* d'Harphius est un document fondamental pour l'histoire de la mystique ; de ce document, nous possédons désormais une édition définitive.

L'édition que le R. P. Lucidius Verschueren, O.F.M., vient de nous donner mérite, en effet, tous les éloges et sera certainement accueillie avec la plus vive satisfaction par tous ceux qui s'intéressent aux études mystiques.

Le premier volume contient l'introduction et les tables. Un premier chapitre nous renseigne sur la vie et les œuvres d'Harphius. Plusieurs regretteront peut-être que, cédant au souci de ne pas grossir démesurément le volume, l'auteur ait cru devoir ne donner ici qu'un simple résumé de ce qu'il a publié ailleurs touchant ces deux points (1). Mais on y trouvera tout l'essentiel.

Les deux chapitres suivants, de beaucoup les plus longs,

(1) Voir son importante étude *Leven en werken van Hendrik Herp* dans les *Collectanea Neerlandica Franciscana*, t. II, 1931, pp. 345-393.

contiennent la description d'une cinquantaine de manuscrits et de 66 éditions. C'est un véritable chef-d'œuvre d'érudition, où les chercheurs trouveront une foule de renseignements utiles. Enfin les deux derniers chapitres traitent de l'histoire du texte (date de composition, différentes familles de manuscrits, etc.) et des sources. Des tables très précieuses complètent heureusement ce premier volume.

Le deuxième est occupé tout entier par le texte du *Miroir* : d'un côté l'original néerlandais, de l'autre la traduction latine du chartreux Pierre Blommeveen. La comparaison préalable des manuscrits a permis à l'éditeur de n'en retenir que deux pour l'établissement du texte néerlandais : un pour chacune des deux grandes familles qui se partagent les variantes. Le manuscrit qui sert de base, et qui est de l'année 1466, doit être très proche de l'autographe d'Harphius.

Pour la traduction latine, le R. P. a pu disposer de l'autographe même de Blommeveen, achevé en 1504, et qui a servi à l'édition de 1509. En 1513, Blommeveen remania sa version, pour la rendre plus latine. Néanmoins, le R. P. Verschueren a préféré conserver comme texte courant celui de l'autographe, comme étant plus littéral, sauf à reproduire en note les variantes importantes de l'édition de 1513. L'édition y a gagné en exactitude ce qu'elle perd au point de vue littéraire. On trouvera en outre au bas des pages toutes les variantes introduites par les correcteurs romains de 1586 : comme elles sont disposées en une colonne spéciale, il est facile de se rendre compte de la nature des corrections apportées.

Mais ce qui contribue peut-être le plus à accroître la valeur de cette édition, c'est qu'elle fournit l'indication exacte et aussi complète que possible des sources qui ont servi à Harphius pour composer son ouvrage. On sait, en effet, que le *Miroir* n'est au fond qu'une compilation. Pour les trois quarts, et en particulier pour toute la partie proprement mystique, Harphius dépend de Ruysbroeck. Il n'y a ajouté qu'un seul élément vraiment essentiel : la théorie des aspirations, qu'il a empruntée à Hugues de Balma, non sans l'avoir complétée et précisée.

Il est pourtant un point sur lequel, à notre avis, Harphius s'écarte notablement de Ruysbroeck. C'est qu'il a interprété dans le sens d'une vision béatifique transitoire ce que le

grand mystique brabançon dit du dernier stade de la vie spirituelle (la vie *suréminente*). Ce faisant, il était tout naturellement amené à faire de cette vision béatifique le terme *normal* de la vie spirituelle ici-bas; car pour Ruysbroeck la vie « superessentielle » ou « suréminente » est bien, en dépit de son caractère passif et de sa rareté de fait, le terme normal de notre développement surnaturel : nulle part il ne la présente comme quelque chose de miraculeux.

Là se trouve le point faible d'Harphius, et c'est incontestablement la raison principale qui a fait mettre à l'Index sa *Theologia Mystica* : c'est le seul endroit où les correcteurs romains de 1586 aient apporté au texte une modification vraiment importante. D'ailleurs, en 1623, la même doctrine fut condamnée en Espagne parmi les propositions des *alumbrados* : « quand on est parvenu à un certain degré de perfection où l'Esprit-Saint gouverne intérieurement ses élus, on peut voir et on voit en cette vie l'essence divine et les mystères de la très sainte Trinité (1) ». Il y a donc lieu d'être très circonspect sur ce point. Quant au reste, on ne saurait assez recommander aux théologiens et aux historiens de la spiritualité l'étude de la doctrine mystique d'Harphius, maintenant surtout qu'elle est abordable dans une édition qui peut passer pour un modèle.

Le troisième volume de la même collection, déjà sous presse, contiendra les lettres de Gérard Groote ; l'édition en a été préparée par le R. P. G. Mulder, S. J., professeur à l'université catholique de Nimègue. Les œuvres de Jean de Schoonhoven sont en préparation.

L'activité de la rédaction de *Ons Geestelijk Erf* ne se borne pas à ces diverses publications. Elle a organisé aussi des Congrès de mystique. Ces réunions, qui groupent non seulement

(1) « Que se puede ver y se ve en esta vida la essencia divina y misterios de la Santésima Trinidad, cuando se llega a cierto punto de perfección en que el Espíritu Santo gobierna interiormente a sus elegidos » (Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 1880, t. II, p. 553). Voir aussi la proposition 12. Ces mêmes propositions sont condamnées par un décret du Saint-Office, sans date, mais qui paraît être de l'année 1578 (P. E. Colunga, O. P., *Los Alumbrados españoles*, Salamanca, 1919, p. 18, note 1).

les rédacteurs et les collaborateurs de la revue, mais tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité des Pays-Bas, ont le grand avantage de permettre aux travailleurs de se rencontrer et d'échanger leurs idées.

Le premier a eu lieu à Nimègue en janvier 1930, à l'occasion de l'inauguration du nouveau Carmel de la ville. Les conférences, dont plusieurs ont été publiées ensuite dans *Ons Geestelijk Erf*, furent fort intéressantes, mais elles manquèrent un peu d'unité, chacun des conférenciers ayant pris un sujet de son propre choix.

Le second Congrès, qui s'est tenu au Carmel de Nimègue du 30 mars au 2 avril 1932, avait pu être mieux préparé, de sorte qu'on avait pu mettre plus d'unité dans les sujets traités. Les conférences, à raison de quatre par jour, avaient été divisées en deux séries. Les unes étaient consacrées à Ruysbroeck (sa doctrine, son influence, ses disciples, etc.); les autres avaient plutôt le caractère d'un programme d'études, destiné à orienter et à stimuler les recherches. Pour chaque période de l'histoire de la spiritualité dans les Pays-Bas, on exposait l'état des études, les résultats acquis, les points qui restent à élucider, les écueils à éviter, etc. Grâce à cette organisation plus méthodique, la réunion a été extrêmement instructive.

Un trait qui est particulièrement frappant dans ces Congrès, comme dans toutes les entreprises de *Ons Geestelijk Erf*, c'est l'union sacrée qui règne entre les membres des divers Ordres religieux qui y collaborent. Ce n'est pas un des moindres bienfaits de ce mouvement si fécond en résultats heureux.

***

A Anvers s'est constituée, il y a quelques années, une Société-Ruysbroeck (Ruusbroec-Genootschap), dont le siège se trouve Avenue de France, 91. La Société se compose de quatre membres : le RR. PP. D. Stracke, J. van Mierlo, J. Poukens et L. Reypens, de la Compagnie de Jésus. Ils ont pour mission de s'adonner spécialement à l'étude de la mystique des Pays-Bas, et de celle de Ruysbroeck en particulier. C'est d'eux qu'est partie l'initiative pour la fondation de la revue *Ons Geestelijk Erf*, dont ils sont les collaborateurs les plus assidus.

Le 2 décembre 1931, 550 ans étaient écoulés depuis que Ruysbroeck s'est endormi dans le Seigneur. La Société-Ruysbroeck y vit une occasion propice pour raviver l'intérêt autour de la personne et de l'œuvre du grand mystique. Elle invita le pays à fêter ce demi-centenaire. L'appel fut entendu : dans plusieurs villes de Belgique et de Hollande il y eut des fêtes, des triduums, des sermons, des conférences, en l'honneur du chef de l'école mystique des Pays-Bas.

Mais, pour l'honorer d'une façon plus durable, on résolut de ne pas s'en tenir là : la publication d'une série d'études et la réédition du texte original de ses ouvrages seraient assurément le meilleur hommage qu'on pût lui rendre.

On se mit au travail avec ardeur. En mars 1932, paraissait un gros volume de mélanges sur la vie et l'œuvre de Ruysbroeck (1). Tandis que les RR. PP. J. Poukens et L. Reypens, S. J., y dépeignent l'état général des Pays-Bas au temps de Ruysbroeck au point de vue politique, social, religieux et littéraire, Dom H. Lindeman, O. S. B., décrit succinctement les sources de sa biographie. Sur ce fond de tableau, le R. P. D. Stracke, S. J., projette une brillante esquisse de sa vie et de son caractère. Une étude sur les amitiés du Bienheureux nous a permis de mieux faire connaître le milieu dans lequel il vivait et de préciser la chronologie de ses écrits. Le R. P. L. Reypens, S. J., cherche à déterminer les traits les plus saillants de la doctrine mystique du maître : il montre l'importance d'éléments tels que l'introversion, l'exemplarisme et la « vie commune », et il croit ne pouvoir mieux définir sa synthèse spirituelle dans ce qu'elle a de plus caractéristique, qu'en l'appelant une mystique « Trinitaire », le dogme de la très Sainte Trinité étant le centre vers lequel sa pensée se ramène sans cesse. Ces pages sont, à notre sens, parmi les meilleures et les plus profondes qui aient jamais été écrites sur Ruysbroeck.

Le R. P. J. van Mierlo, S. J., apprécie le mystique comme écrivain : M. l'abbé J. Bergen comme modèle de la jeunesse. Le R. P. L. Verschueren, O. F. M., montre comment Harphius s'est fait le héraut de Ruysbroeck et a contribué plus que

(1) *Jan van Ruusbroec, Leven, Werken*, onder de redactie van het Ruusbroec-Genootschap te Antwerpen, Malines, Amsterdam, 1931, in-8°, 439 pp. avec 9 planches.

tout autre à répandre sa doctrine. Le culte dont le Bienheureux a été l'objet est étudié par le R. P. Anastase de Saint-Paul, O. C. D., qui donne en appendice une édition annotée de la Relation, composée en 1623 par Thomas de Jésus et présentée au Pape Grégoire XV pour obtenir la béatification du serviteur de Dieu.

Le R. P. M. Verjans, O. F. M., résume l'histoire du monastère de Groenendaal. Enfin, pour clore ce bel ensemble, une étude du R. P. L. Reypens, S. J., sur l'iconographie de Ruysbroeck et une bibliographie descriptive, par M. R. Roemans, de tout ce qui a été publié sur le grand mystique brabançon ; la liste, qui n'est pas complète, comprend 237 numéros. C'est dire assez l'intérêt qui s'attache de toutes parts au nom de Ruysbroeck.

Le premier volume de la réédition de ses œuvres par les membres de la Société-Ruysbroeck vient de sortir des presses. Ne l'ayant pas encore vu, nous remettons à plus tard d'en parler à nos lecteurs, et nous passons à l'examen de ce qui s'est fait, dans le domaine des études d'histoire de la spiritualité néerlandaise, dans les différentes Universités des Pays-Bas et de l'étranger.

***

La mystique des Pays-Bas s'impose, en effet, de plus en plus à l'attention du monde universitaire, et nombreuses sont les thèses de doctorat qui ont été consacrées à ce sujet dans les dernières années. Nous allons en présenter quelques-unes au lecteur.

A Louvain, une des thèses les plus brillantes qui aient été présentées en ces derniers temps est celle du R. P. P. Debongnie, C. SS. R., sur Jean Mombaer (1). Personnage marquant à son époque, quoique aujourd'hui presque entièrement ignoré, Mombaer est un des représentants les plus caractéristiques de la « Dévotion Moderne » : il en est l'expression la plus réaliste. Ceux qui ne connaissent de la spiritualité des Pays-Bas que les spéculations abstraites de Ruysbroeck ou d'Harphius et qui en redoutent les profondeurs, auront là de quoi se rassurer.

(1) P. Debongnie, C. SS. R., *Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry, ses écrits et ses réformes*, Louvain, Toulouse, 1928, in-8°, XI-354 pp.

Mombaer se cantonne de propos délibéré dans le simple domaine de l'ascétique pratique : il néglige de parti pris tout tout ce qui chez Ruysbroeck dépasse le niveau d'une vie chrétienne ordinaire. Parlant des degrés de la contemplation, il écrira : « Transimus vias et gradus divi Dionysii, Vercellensis, Guidonis [le chartreux Guy du Pont]. Johannis Ruisbroeck viri anagogici, et plurium aliorum, quoniam alti sunt et inimitabiles nobis. » Toute la mystique spéculative, qu'elle soit grecque, latine ou néerlandaise, se trouve écartée.

Avec Mombaer, on ne sort guère du domaine de la méditation : il ne cesse de prêcher l'excellence de l'oraison mentale et la nécessité d'une activité vigoureuse, méthodique surtout, de l'esprit pour exciter la dévotion affectueuse. Et ces principes, il ne se contente pas de les exposer dans ses livres, il les applique dans la réforme des monastères qui lui sont confiés.

Car Mombaer fut, en même temps qu'un écrivain ascétique, un homme d'action. Il introduisit la réforme, ou tâcha de l'introduire, dans les monastères de Château-Landon, de Saint-Victor à Paris, de Livry et de Cysoing. Le R. P. Debongnie a eu l'art de ne pas séparer son activité littéraire de son action réformatrice, et de nous faire assister au développement de sa pensée tout en nous décrivant ses efforts pour ramener l'observance dans les monastères français.

Son livre, solidement documenté et pourtant très vivant, est un de ceux qui font autorité en la matière. Quiconque veut se rendre compte des tendances profondes de la spiritualité des Pays-Bas au XV^e^ siècle ne peut se dispenser d'y recourir.

Il nous laisse pourtant un regret : c'est que l'auteur n'ait pas cru devoir aborder la question de l'influence, tout au moins indirecte, de Mombaer sur saint Ignace de Loyola. Le célèbre Abbé de Montserrat, Dom Garcia de Cisneros, qui, à l'occasion d'un voyage à Paris, a pu connaître personnellement l'auteur du *Rosetum exercitiorum*, s'est largement inspiré de ce livre dans la composition de ses *Exercices de la vie spirituelle*. Saint Ignace, à son tour, a subi l'influence de Cisneros, la chose paraît incontestable. Mais dans quelle mesure le fondateur de la Compagnie de Jésus est-il tributaire de Mombaer? Le R. P. Debongnie hésite à trancher la question, que d'autres avant lui n'ont pu tirer parfaitement

au clair. On peut regretter que la discrétion de l'auteur se soit dérobée à cette enquête, qui en valait la peine, et que nul mieux que lui n'était à même de faire progresser.

Une religieuse Ursuline de Notre-Dame de Wavre, Sœur Imelda, a présenté à la même Université de Louvain une thèse sur « la piété dans les Pays-Bas d'après les livres de prières du XV[e] siècle (1) ». Elle a commencé à publier le fruit de ses recherches; six volumes in-8° sont prévus, dont deux ont déjà paru.

Les livres de prières de la fin du moyen âge ont été trop souvent négligés jusqu'ici. L'auteur a eu raison de s'intéresser à ces humbles témoins du passé et de vouloir y retrouver l'âme de la dévotion populaire. En nous montrant comment nos pères aimaient à prier, ils nous font saisir, mieux que certaines œuvres didactiques, les traits distinctifs de la spiritualité des Pays-Bas.

Il faut se garder seulement d'en tirer des conclusions trop hâtives et de vouloir caractériser comme spécifiquement néerlandais ce qui pourrait bien venir d'ailleurs. Si l'on peut dire que toutes les prières qu'on trouve dans les manuscrits néerlandais ont été goûtées dans les Pays-Bas, toutes n'y sont pas nées : loin de là. Beaucoup, pour ne pas dire la plupart, sont de provenance étrangère.

L'auteur n'a pas donné dans le travers que nous venons de signaler. Elle s'est rendu compte de la nécessité de rechercher d'abord les sources, et le cas échéant, quand elle le peut, elle ne manque pas d'indiquer la provenance de tel ou tel morceau. Néanmoins, dans ce domaine, il y a encore beaucoup à faire. Mais sans doute n'arrivera-t-on jamais à faire la pleine lumière sur ce point.

Le livre de la Sœur Imelda, qui s'adresse à un public assez large, trahit une érudition discrète, mais de bon aloi et très avertie : il est rare qu'on puisse la prendre en défaut. Ce n'est pas un travail exhaustif : l'auteur n'a pas cherché à compulser tous les livres de prières du XV[e] siècle, ce qui eût été pratiquement impossible; elle s'est contentée de consulter les manuscrits qui étaient le plus à sa portée. L'exposé

(1) Dr Maria Meertens, *De godsvrucht in de Nederlanden* naar handschriften van Gebedenboeken der XV[e] eeuw, Bruxelles, Anvers, Louvain, 1930-1931, 2 vol. in-8° de XII-167 et de VI-118 pp.

qu'elle nous donne de la piété aux Pays-Bas repose sur l'étude attentive d'une cinquantaine de manuscrits néerlandais : comme base d'information, c'est plus que suffisant.

Tous les mystères qui ont inspiré la prière ou la méditation des fidèles du moyen-âge seront passés en revue. Dans le premier volume nous voyons comment la dévotion populaire allait à Dieu, à la très sainte Trinité, aux mystères de la vie de Notre-Seigneur; le second est consacré tout entier à la Passion du Sauveur : les plaies, le Sacré-Cœur, le saint Sang, les membres du Christ, la sainte Face, les instruments de la Passion, le chemin de la Croix, les sept paroles du Christ en croix. Tout cela est traité par l'auteur d'une main à la fois experte et religieuse, de manière à nourrir l'âme tout en satisfaisant aux légitimes curiosités de l'esprit.

A l'université de Leyde une élève du Professeur Huizinga, Mlle P. Knierim, s'est intéressée à la personne et à l'œuvre de Thierry de Herxen (1381-1457), qui fut pendant plus de quarante ans le véritable chef spirituel des Frères de la Vie Commune dans les Pays-Bas (1). Sans apporter de découverte sensationnelle, l'auteur a su tirer un excellent parti des documents, qui étaient connus pour la plupart, surtout depuis les importantes publications du Dr Schoengen, mais qui n'avaient pas encore été exploitées comme il le fallait.

En nous traçant le tableau de l'activilé de Thierry de Herxen, c'est au fond l'histoire de la Congrégation des Frères de la Vie Commune à l'époque de leur plus grande ferveur que l'auteur nous raconte. Une soixantaine de pages sont consacrées à son œuvre littéraire, qui fut assez considérable, mais qui ne nous est pas parvenue en entier. En appendice, on trouvera le texte des « exercicia domini Theodorici de Herxen, que sunt inventa post mortem eius », d'après un manuscrit de La Haye. En somme, c'est une excellente contribution à l'histoire de la « Dévotion moderne ».

Une autre élève du Professeur Huizinga, Mlle H. Vermeer, a présenté à l'Université de Leyde une thèse de doctorat sur le chartreux Henri de Calcar (1328-1408) (2). Si le traité *De*

(1) P. Knierim, *Dirc van Herxen (1381-1457), rector van het Zwolsche Fraterhuis*, Amsterdam, 1926, in-8°, 174 pp.

(2) H. Vermeer, *Het tractaat « Ortus et decursus ordinis Cartusiensis » van Hendrik Egher van Kalkar, met een biographische inleiding*, Amsterdam, 1929, in-8°, VIII-152 pp.

ortu et decursu ordinis Cartusiensis, qui forme le principal objet de cette étude consciencieuse, intéresse moins directement l'histoire de la spiritualité néerlandaise, l'importante introduction qui précède est pour nous du plus haut intérêt. L'auteur y précise nombre de points relatifs à la biographie de Calcar, et il y a groupé les principaux renseignements sur ses œuvres. Pour qui voudra étudier l'activité littéraire du célèbre chartreux, il y a là une première base d'information qui sera des plus utiles.

A l'université catholique de Nimègue l'étude de la spiritualité des Pays-Bas est tout à fait à l'honneur. Un cours spécial, sous la direction du R. P. T. Brandsma, O. Carm., lui est consacré, sans compter le cours général de théologie mystique. Les autres professeurs, chacun de son point de vue, tournent volontiers le regard vers un sujet qui, plus que jamais, semble être à l'ordre du jour. C'est ainsi que, dans ces dernières années, on a vu paraître plusieurs études qui abordent l'histoire de la spiritualité néerlandaise par le biais de la linguistique.

Mlle W. Schilling a cherché à montrer comment le caractère et le tempérament de Ruysbroeck se trahissent dans son style (1). On trouvera dans son livre force statistiques et graphiques concernant la longueur des phrases, la fréquence des mots se rapportant aux impressions de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, etc. On ne peut qu'admirer la patience et l'ingéniosité dont l'auteur a fait preuve, tout en se demandant si le résultat obtenu méritait tant de labeur. Les conclusions dépassent parfois les prémisses, comme lorsque l'auteur cherche à mettre en doute l'inauthenticité du *Livre des Douze Vertus* attribué à Ruysbroeck.

La Sœur Maria Josepha a étudié la poésie religieuse de la *Devotio Moderna* (2), ou plutôt quelques spécimens de cette poésie provenant des milieux des Sœurs de la Vie Commune. Elle en a pris occasion pour mettre en relief les relations très

(1) W. Schilling, *Een proeve van Stilistiek bij Ruusbroec den Wonderbare*, Amsterdam, 1931, in-8°, 132 pp.

(2) Sr Maria Josepha (G. G. Wilbrink), *Das geistliche Lied der Devotio Moderna, ein Spiegel niederländisch-deutscher Beziehungen*, Nimègue, 1930, in-8°, 305 pp.

étroites qui existaient au moyen-âge et jusque vers le milieu du XVI[e] siècle entre le nord-est des Pays-Bas et les régions limitrophes de l'Allemagne.

Son étude porte sur quatre collections, étroitement apparentées, de poésies religieuses, originaires de Deventer, de Münster, de Cologne et de Werden : et elle montre comment ces poésies ont dû être répandues, et sans doute aussi composées en partie, par les Sœurs de la Vie Commune. Peut-être l'auteur a-t-il quelque tendance à généraliser trop vite et à gonfler son sujet. Nous croyons qu'elle a parfaitement raison, quand elle cherche à établir que les Sœurs ont dû avoir quelque part dans la littérature religieuse de l'époque. A défaut d'un témoignage direct pour les Sœurs de la Vie Commune, nous pourrions en apporter un pour les Chanoinesses régulières de la Congrégation de Windesheim. Un décret du chapitre général de Windesheim tenu en 1455 défend à toutes les religieuses de transcrire, de composer ou de traduire des livres contenant des doctrines philosophiques ou des révélations (1). C'est donc que la transcription, la composition ou la traduction d'autres ouvrages de piété était permise aux religieuses.

C'est aussi par le côté de la linguistique que le R. P. J. van Ginneken, S. J., professeur de philologie à l'université de Nimègue, a abordé le problème de l'auteur de l'*Imitation*. Le point de départ de ses investigations a été un article paru dans la revue hollandaise *De Beiaard*, en 1921, et dans lequel le D[r] Hagen annonçait qu'il avait découvert dans la bibliothèque de la ville de Lübeck deux traités qui, à l'en croire, seraient la traduction en bas-allemand de la rédaction tout à fait primitive de l'*Imitation*.

Le D[r] Hagen ne put procéder immédiatement à la publication des textes découverts par lui. C'est seulement en 1930

(1) « Nulla monialis aut soror cuiuscumque status fuerit conscribat aliquos libros doctrinas philosophicas aut revelationes continentes, per se interpositamve personam, ex sua propria mente vel aliarum sororum compositos, sub poena carceris. Si qui in posterum reperti fuerint [scil. libri], praecipitur omnibus ad quorum conspectum vel aures pervenerint quod statim eos igni tradere curent. Similiter nec aliquem transferre praesumant de latino in theutonicum » (E. de Schaepdrijver, S. J., *De Congregatie van Windesheim gedurende de XVI[e] eeuw*, 1923, p. 128).

qu'il fut à même de les faire paraître (1). Dans l'Introduction qu'il a mise en tête de son édition, on trouvera une description détaillée des trois manuscrits dans lesquels la soi-disant rédaction primitive fut retrouvée; ils sont du milieu ou de la seconde moitié du XV[e] siècle, par conséqnent, remarquons-le tout de suite, bien postérieurs à l'autographe de Thomas a Kempis. Aussi bien est-ce uniquement sur la critique interne que l'on s'appuie pour voir dans ces textes une rédaction primitive, antérieure à Thomas a Kempis.

Ce que le D[r] Hagen établit très bien dans son Introduction, c'est que le texte bas-allemand de Lübeck n'est qu'une traduction du latin. Car, à ses yeux, l'*Imitation* a été composée primitivement non pas en langue vulgaire, mais en latin. Ajoutons que l'édition même du texte laisse peu à désirer et fournit une excellente base aux recherches ultérieures.

Mais entre temps le R. P. van Ginneken, S. J., s'était emparé de l'affaire. Guidé par son « instinct de divination », comme il le déclarait plus tard, il crut pouvoir avancer que le véritable auteur du texte soi-disant primitif de l'*Imitation* n'était autre que Gérard Groote, et que celui-ci avait écrit en langue néerlandaise.

A cette première hypothèse, il en ajoutait bientôt une seconde : une partie de l'*Imitation* serait l'œuvre de Jean de Schoonhoven, le disciple de Ruysbroeck. Son flair lui permettait de reconnaître à coup sûr quelles portions de l'*Imitation* devaient être enlevées à Thomas a Kempis et à Gérard Groote, et restituées au sous-prieur de Groenendaal. Nous avions montré dans *La Vie Spirituelle* de novembre 1925 que Jean de Schoonhoven, dans une lettre de l'année 1430, avait copié l'*Imitation*. Le R. P. van Ginneken se faisait fort de prouver « d'une façon irréfutable » que Schoonhoven n'avait pas emprunté ces passages à l'*Imitation* de Thomas a Kempis, mais à un sien texte qu'il avait composé antérieurement; les preuves qu'il apporterait « résoudraient d'un coup tout le problème critique ». Le R. P. n'oubliait qu'une chose : la déclaration formelle de Schoonhoven lui-même, attestant que ce qu'il avait écrit il ne l'avait pas tiré de son propre fonds

(1) P. Hagen, *Zwei Urschriften der « Imitatio Christi » in mittelnie derdeutschen Uebersetzungen* (*Deutsche Texte des Mittelalters*, t. XXXIV), Berlin, 1930, XXVIII-94 pp.

(*non ex proprio capite*), mais qu'il l'avait emprunté à autrui. Disons tout de suite, pour ne plus y revenir, que l'hypothèse de Schoenhoven auteur de l'*Imitation* a été abandonnée depuis.

Cependant les impressions premières allaient se précisant toujours dans l'esprit du R. P. van Ginneken. A mesure qu'il se familiarisait davantage avec le problème, il reconnaissait de façon de plus en plus claire dans le style de l'*Imitation* « l'empreinte digitale » de Gérard Groote, et dans tout l'ensemble du livre le reflet très exact de sa vie et de l'histoire intime de son âme. Cette histoire, il pouvait la suivre pas à pas, presque jour par jour, dans les feuillets de l'immortel chef-d'œuvre : tels et tels chapitres ne pouvaient avoir jailli de la plume de Groote que durant les mois de ses grandes épreuves (fin 1383 — début 1384); tels autres ne pouvaient être que les notes spirituelles prises durant son séjour à la chartreuse. Bref, l'*Imitation* lui apparaissait d'une façon évidente comme le journal intime dans lequel Gérard Groote avait noté au jour le jour ses impressions et ses expériences spirituelles. Ne pas admettre ce point de vue, c'était se condamner à ne rien comprendre au pieux livret.

Mais tout cela, le R. P. le reconnut dans la suite, n'était encore que pressentiment. En 1929 parut enfin le livre qui devait apporter la justification rigoureusement scientifique de ces intuitions (1). Il n'y est question encore que du premier livre de l'*Imitation*. A grand renfort d'érudition et de comparaisons de textes, l'auteur s'efforce d'établir que ce premier livre a dû être écrit originairement en néerlandais par Gérard Groote.

On ne peut que rendre hommage à l'immensité de l'effort accompli et à l'ingéniosité avec laquelle le R. P. cherche à étayer une thèse en faveur de laquelle il n'a pu découvrir aucun document historique. Nous ne reviendrons pas ici sur la discussion. Dans le numéro de juillet 1929 de *Ons Geestelijk Erf* nous avons longuement répondu aux preuves du R.P. : nous avons relevé les nombreuses erreurs de fait qu'il commet au cours de son exposé, les invraisemblances auxquelles

(1) J. van Ginneken, S. J., *Op zoek naar den oudsten tekst en den waren schrijver van het eerste Boek der Navolging van Christus, Tekstvergelijkende Spoornaspeuringen*, Wetteren, 1929, in-4°, 133 pp.

sa thèse se heurte, l'insuffisance des raisons apportées et les vices de son argumentation. Nous avons ajouté pour quelles raisons d'ordre historique, psychologique et de critique littéraire Gérard Groote ne pouvait être considéré comme l'auteur de l'*Imitation*.

Un an plus tard, le R. P. van Ginneken complétait ses publications antérieures par une édition de grand style, contenant le texte complet de l'*Imitation* sous ce titre alléchant : L'Imitation de Jésus-Christ ou le Journal de Gérard Groote, rétabli dans le texte néerlandais original et confronté avec la plus ancienne traduction latine (1).

C'est une édition de luxe à l'usage des bibliophiles. Au point de vue typographique, c'est une véritable merveille, par le format et la beauté des caractères et du papier. Le texte est imprimé en différentes couleurs : noir, rouge, bleu et vert, pour distinguer ce qui revient à Gérard Groote, à Thomas a Kempis ou à d'autres auteurs, parmi lesquels il faut ranger soit Jean de Schoonhoven, soit « quelque prieur chartreux ».

Malheureusement cette superbe édition est inutilisable au point de vue scientifique. Le texte qu'elle présente est un texte « reconstitué », c'est-à-dire que l'éditeur a remanié à son gré le texte des manuscrits dont il s'est servi, sans laisser au lecteur le moyen de le contrôler.

Une élève du R. P. van Ginneken, Mlle L. Veldhuis, s'est chargée de nous donner une édition vraiment scientifique de ce que, à la suite de son promoteur, elle appelle « le plus ancien texte néerlandais » de l'*Imitation*, et qui n'est autre chose en réalité que la plus ancienne traduction néerlandaise dont nous avons entretenu autrefois les lecteurs de *La Vie Spirituelle* (2).

Nous sommes d'autant plus heureux de rendre hommage à la manière vraiment exemplaire dont elle s'est acquittée de sa tâche d'éditeur, que nous sommes moins d'accord avec ses

(1) J. van Ginneken, S. J., *De Navolging van Christus of het dagboek van Geert Groote in den oorspronkelijken Nederlandschen tekst hersteld en met de oudste Latijnsche vertaling vergeleken*, Brussel, 1930, in-4°, 437 pp.

(2) L. Veldhuis, *De eerste Nederlandsche tekstfamilie der Navolging van Christus*, Nijmegen, 1931, in-4°, LXXXVI-101 pp.

conclusions relativement à la nature et à l'origine du texte édité.

Ce qui frappe dès l'abord, dans le livre de Mlle Veldhuis comme dans les travaux de son maître, c'est le dédain absolu pour les données positives de l'histoire. La critique interne est seule écoutée. C'est ainsi qu'on y chercherait en vain une description précise des manuscrits publiés; on nous laisse ignorer leur date, leur provenance, les indications qu'ils contiennent sur l'auteur ou le traducteur du livre.

Tout à la fin on nous apprend, comme en passant et d'un air négligé, que dans un des manuscrits — on ne dit même pas lequel — on lit cette note : « ce livre a été composé par un chanoine régulier et a été traduit du latin en néerlandais par un religieux d'Eemstein l'an du Seigneur 1428 ». Mais c'est pour écarter aussitôt ce témoignage comme n'ayant aucune importance. De la première partie, affirmant que l'auteur de l'*Imitation* est un chanoine régulier, il n'est même pas question. Quant à la seconde, dans laquelle il est dit que le texte néerlandais a été traduit du latin par un religieux d'Eemstein, on déclare sans plus de façon qu'après tout ce qui a été dit cette affirmation ne peut avoir qu'une valeur toute relative! Et pourtant l'auteur a établi, cinquante pages plus haut, que ce même manuscrit représente le texte le plus pur.

C'est bien en vain que l'auteur s'ingénie à vouloir prouver que le texte néerlandais n'est pas une traduction du latin, mais représente le texte original. Ses propres statistiques la contredisent ouvertement. De la page 54 à la page 66 elle a dressé la longue liste de tous les passages où le texte néerlandais présente deux ou même trois mots, là où le texte latin correspondant n'en a qu'un seul, mais plus nerveux. Tout le monde en conclura que le texte latin représente par conséquent le texte primitif, et que le texte néerlandais doit être l'œuvre d'un traducteur qui a cherché à rendre tant bien que mal par plusieurs mots la concision de l'original. C'est le procédé classique des traducteurs trop consciencieux. Nous sommes reconnaissant à Mlle Veldhuis d'avoir attiré l'attention sur ce point. Sa statistique minutieuse est à elle seule une excellente réfutation de la thèse du R. P. van Ginneken.

La thèse de doctorat présentée récemment à la Faculté catholique de théologie de Lyon par le R. P. Gabriel Clamens

sur *La dévotion à l'Humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis* (1) fournit, elle aussi, une très solide réfutation des objections qu'on soulève parfois contre le chanoine du Mont-Sainte-Agnès.

L'auteur nous expose lui-même quel a été son but : « rechercher ce que les ouvrages d'a-Kempis enseignent sur la dévotion à l'humanité du Christ; puis, sans vouloir reprendre la question si débattue de l'auteur de l'*Imitation*, rapprocher de leur doctrine la doctrine de l'*Imitation*, pour savoir s'il est possible, et au moins probable, qu'une telle doctrine soit celle d'un seul et même écrivain ».

Ce but, le R. P. Clamens l'a réalisé avec une parfaite connaissance de son sujet. On s'en rendra compte en parcourant les 120 pages dans lesquelles il a exposé et confronté la doctrine de l'*Imitation* et celle des autres ouvrages de Thomas a Kempis.

Et les conclusions? « Sur le point de la possibilité de la vision béatifique ici-bas, comme sur tout ce qui concerne la dévotion à l'humanité du Christ, le Kempis des œuvres sûrement authentiques et l'auteur de l'*Imitation* sont en parfait accord (p. 117). » Et deux pages plus loin : « Entre l'*Imitation* et les ouvrages sûrs de Kempis l'accord existe, non pas une vague similitude, mais une ressemblance de fond et de forme, de style, de pensée, d'accent et comme un air de famille ». Quiconque s'est donné la peine d'étudier les œuvres de Kempis ne pourra que souscrire à ce jugement.

Nous nous permettrons pourtant de chicaner un instant l'auteur, quand il ajoute immédiatement : « Ou l'*Imitation* est de Thomas a Kempis, ou, à tout le moins, elle est née dans ce milieu de la « dévotion moderne » qui marqua de son empreinte Thomas a Kempis et eut en lui un de ses représentants insignes ». Voilà qui ne ressort nullement de la lecture de l'ouvrage. Autant la première conclusion était solidement justifiée par tout ce qui se trouve exposé dans le livre, autant la dernière dépasse manifestement les prémisses.

En effet, au cours de l'ouvrage il n'a jamais été question du milieu de la « dévotion moderne ». A aucun moment l'auteur n'a essayé de montrer que toutes les particularités

(1) G. Clamens, *La dévotion à l'Humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis*, Lyon, 1931, in-8°, VIII-124 pp.

dont il parlait se retrouvent aussi chez les autres représentants de la « dévotion moderne ». Et peut-être serait-il bien embarrassé si on lui demandait de fournir cette preuve. Sans doute, entre tous les écrivains de la « dévotion moderne » il y a une certaine ressemblance générale; mais ce serait une gageure que de vouloir retrouver chez tous, ou chez tout autre que Thomas a Kempis, l'ensemble des traits particuliers que l'auteur a relevés dans l'*Imitation*. Il n'y a que Thomas a Kempis qui ressemble à ce point à l'auteur de l'*Imitation*.

Dom J. Huijben, O. S. B.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXI

AVRIL 1932-JUIN 1932

Études

G. Bardy. — La spiritualité d'Origène. . . . . [80]
H. Bremond. — L'oraison mentale et les formules de prière sous l'ancien régime . . . . . [1]
A. Gardeil, O. P. — L'expérience mystique pure dans le cadre des missions divines . . . . . [129]
A. Lemonnyer. — L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable en dehors de l'Église? . [65]
M. T.-L. Penido. — Une théorie pathologique de l'Ascétisme. [35]
G. Théry, O. P. — Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus. L'extractio . . . . . [147]

Chroniques et comptes-rendus

E.-B. Allo. — Mystiques musulmans . . . . . [107]
Dom J. Huijben, O. S. B. — Spiritualité des Pays-Bas. . . . [168]
H.-P. Louwerse. — La voie de Dieu . . . . . [126]
G. Rabeau. — Sur la physiologie de la mystique. Les travaux de M. Olivier Leroy. . . . . [118]
H.-D. Simonin. — Spiritualité moderne . . . . . [55]

Bibliographie

Beatrijs van Nazareth. — Seven Manieren van Minnen . . [171]
A. Bessières. — Deux grands méconnus : Gaston de Renty et Henri Buch . . . . . [58]
H. Bremond. — Histoire littéraire du Sentiment religieux en France. IX. La vie chrétienne sous l'Ancien Régime . . . . . [63]
V. Carrière. — Les épreuves de l'Église de France au XVI^e^ siècle, La persécution huguenote . . . . . [57]
G. Clamens. — La dévotion à l'Humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis . . . . [189]
P. Debongnie, C. SS. R. — Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry, ses écrits et ses réformes. [179]
Emile Dermenghem. — L'éloge du vin (Al Khamriya) . . . [107]

Saint Jean Eudes. — Misère de l'Homme et Grandeur du chrétien, Méditations sur l'Humilité et Entretiens de l'Ame chrétienne avec son Dieu . . . . . [61]
Gabriel-Maria, O.F.M. — De thien Marien. . . . . [172]
J. van Ginneken, S.J. — Op zoek naar den oudsten tekst en den waren schrijver van het eerste Boek der Navolging van Christus, Tekstvergelijkende Spoornaspeuringen . . . . . [186]
— De Navolging van Christus of het dagboek van Geert Groote . . . [187]
J. Godefroy. — La vie de Dom Simplicien Gody . . . . . [60]
J. Grasset. — Méthode d'oraison suivie de la Nouvelle Forme de Méditations, publiée par E. Roupain, S.J. [62]
P. Hagen. — Zwei Urschriften der « Imitatio Christi » in mittelniederdeutschen Uebersetzungen. . . [185]
Hendrik Herp, O.F.M. — Spieghel der Volcomenheit. . . [173]
P. Knierim. — Dirc van Herxen. . . . . [182]
O. Leroy. — La lévitation . . . . . [118]
— Les hommes-salamandres . . . . . [118]
Abbé Lévesque. — L'origine du Sacré Cœur de Jésus et son objet. . . . . [61]
Sr Maria-Josepha (G. G. Wilbrinck). — Das geistliche Lied der Devotio moderna, ein Spiegel niederländisch-deuster Beziehungen . . [183]
Dr Maria Meertens. — De godsvrucht in de Nederlanden . [181]
Plusieurs. — Jan van Ruusbroec, Leven, Werken . . . . [178]
Jan van Ruysbroeck. — Die Chierheit der Gheestelicker Brulocht . . . . . [171]
W. Schilling. — Een proeve van Stilisliek bij Ruusbroec den Wonderbare . . . . . [183]
M.-H. Seiler. — Anne de Marquets, poétesse religieuse du XVIe siècle. . . . . [55]
D. Stracke, S.J. — Een leeder van VIII trappen voor de Passie ons liefs Heeren. Introduction et traduction . . . . . [171]
— Die dorne Croene ons Heeren. Introduction et traduction . . . . . [171]
— Korte handleiting tot de Theologia Mystica of het beschouwende leven . . . [172]
L. Veldhuis. — De eerste Nederlansdche tekstfamilie der Navolging van Christus. . . . . [187]
Dom W. Verkade. — Der Antrieb ins Wollkomene. . . . [126]
H. Vermeer. — Het tractaat « Ortus et decursus ordinis Cartusiensis » van Hendrik Egher van Kalkar. [182]